PENSATORI CELEBRI

NICOLÒ CUSANO

Della dotta ignoranza

Prima traduzione italiana con note
di
PAOLO ROTTA

58939

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

MILANO
EDIZIONI ATHENA

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Stampato nelle Officine de LA GRAFICA MODERNA
Via Varese, 4 - MILANO.

PREFAZIONE.

Abbiamo intrapreso a tradurre il De docta ignorantia *del Cusano, ben consci delle difficoltà dell'impresa.*

Si tratta di un'opera già difficile a comprendersi nelle sue idee fondamentali, e quindi nel suo intrinseco valore, difficilissima poi a cogliersi nei suoi legami tra parte e parte, direm quasi, tra periodo e periodo: l'oscurità della lingua, il contorcimento della sintassi si aggiungono alla poca perspicuità dei nessi, all'arbitrarietà dei passaggi, cosicchè se penosa è la lettura dell'opera, quasi disperato poteva sembrare il proposito di ridurla nella lingua nostra.

Eppure, non ostante la consapevolezza di tanta difficoltà, ci siamo lietamente e fiduciosamente accinti all'impresa, come poco più di un decennio fa ci eravamo accinti con altrettanta fiducia a dare un'edizione possibile del testo latino del De docta ignorantia, *non più ristampato dal* 1565.

Tanta letizia del nostro spirito, come tanta fi-

ducia nasceva dal convincimento profondo, ingeneratosi e radicatosi in noi attraverso tanti anni di convivenza spirituale col Cusano, dell'importanza grandissima dell'opera sua maggiore.

Era doloroso, come lo è tuttavia, che un'opera di tanto valore non fosse, per così dire, in circolazione tra i molti che pur desiderano conoscere, e conoscere per vivere.

Diciamo per vivere, perchè il De docta ignorantia *del Cusano non è già un libro solo di filosofia, od un libro di sola religione, ma sibbene è un libro di vera sapienza, perchè è un libro di vita.*

Noi non vogliamo qui parlare del grande Cardinale di Cusa: ne abbiamo già parlato in altra sede; presto uscirà un nostro volume in cui in modo esauriente si tratterà di lui e per quello che egli fu nella storia, e per quello ch'egli è stato ed è nel pensiero: d'altra parte nella raccolta dei grandi pensatori — edizione Athena — Augusto Hermet ha recentemente delineato del Cusano un efficace ritratto, riuscendo a mettere in luce le direttive più caratteristiche del suo pensiero; rimandiamo dunque coloro che del Nostro vogliono essere informati a tale ritratto dell'Hermet e, se hanno desiderio di un maggiore contatto coll'anima del Cardinale di Cues, al nostro volume.

L'unica cosa che ci par necessario di affermare anche nell'occasione di questa nostra traduzione del De docta ignorantia *si è che bisogna rettificare di un poco il solito giudizio, tanto facile a far-*

si, e tanto facile a riceversi, che considera il Cusano esclusivamente come il pioniere — Bahnbrecher, l'ha chiamato l'Eucken — della filosofia dei tempi nuovi, il che vuol dire come l'esclusivo predecessore del Bruno e dello Spinoza.

Non si nega affatto la fecondità anche in tal senso del pensiero del Nostro, solo si vuol dire che il Cusano va considerato anche in rapporto a tutto quello che è stato il pensiero, e specialmente il pensiero cristiano, prima di lui: ora sotto tal punto di vista ben si può dire che il Nostro, per quello che è lo spirito se non la forma della sua speculazione, è tutto nell'orbita del pensiero medievale; si può anzi in proposito dire ch'egli è uno dei pensatori più medievali, nel senso che in lui si è maturata nella più profonda consapevolezza tutta l'anima del Cristianesimo.

Anche per ciò che riguarda le movenze di tutta la sua attività di giurista, di canonista, di sacerdote, di cardinale legato, di vescovo, il Cusano è tutto il Medioevo, e l'aver egli dato tanto contributo alla scoperta di codici, e l'aver partecipato con tanto entusiasmo all'umanesimo, di cui fu uno dei più vivaci assertori, non menoma per nulla il significato, a cui si è accennato, di tutta la spiritualità sua. Se egli fu umanista, lo fu come è stato ai suoi tempi anche Bernardino da Siena, assertore di un umanesimo tutto devoto, che se era anche amore e culto di forma, non intendeva affatto con questo essere in opposizione a tutto ciò

che era ed è universalità di fede, e vincolo di vita religiosa vissuta.

Tutta l'azione, così ricca e così travagliata del Nostro, è di un uomo medievale, piuttosto che di un uomo della cosidetta Rinascenza: tutta la tragedia della vita sua ben si può dire la risonanza in lui della crisi enorme che da qualche secolo si era iniziata, e che a suoi tempi si andava sempre più affermando: crisi del principio di autorità, il che vuol dire di ogni autorità, autorità della fede, della chiesa, dell'impero, della legge, del diritto e della morale. La grandezza del Cusano come uomo sta appunto nella resistenza consapevole, da lui opposta, dopo i primi smarrimenti all'inizio del concilio di Basilea, al disfarsi di tutti i vincoli che la società medievale aveva saputo plasmare in massiccia unità.

Medievale fu, come si è detto, il pensiero del Nostro, per quanto contro l'Aristotelismo; si può anzi dire ch'esso pensiero fu medievale appunto perchè contro l'Aristotelismo e riallacciantesi quindi a quello che dal lato teologico filosofico era stato gran parte dell'anima del Medioevo, l'anima di S. Agostino, di Dionigi Areopagita, dell'Eriugena, di S. Anselmo, di S. Bonaventura, di Duns Scoto, dell'Eckhart, del Beato Suso, e del De-Kempis.

Che veramente così sia, si accorgerà ognuno che legga con aniom spassionato il De docta ignorantia *del Nostro, l'opera sua senza dubbio più im-*

portante e più significativa, nella quale ben si può dire tutto il suo sistema appare e per quello che è l'Assoluto, e per quello che è l'Universo ed il Pensiero.

Fu scritto il De docta ignorantia *nel* 1440, *quando il Cusano non aveva ancora 40 anni. Aveva egli in quell'anno attuata la sua missione, di cui era stato incaricato dal concilio di Basilea, di portarsi a Costantinopoli e quivi invitare l'Imperatore di Oriente, e con lui i più alti prelati della Chiesa orientale a venire a Firenze per un concilio, in cui si doveva trattare della riunione della Chiesa greca colla romana.*

La missione era o pareva lietamente riuscita; e nel viaggio di ritorno, mentre la nave veleggiava sull'Egeo, il Nostro ebbe l'intuizione, superno dono a patre luminum, *come egli stesso ci dice, di quello che è il nucleo e la ragion d'essere della sua dotta ignoranza.*

Non nuovo era ed è tale termine: il Nostro l'aveva trovato in S. Agostino, ed in S. Bonaventura; nuovo però ed in gran parte originale è il contenuto ch'egli ha dato a quella formola, e quindi nuovo è tutto il sistema dialettico intorno ad essa intessuto.

Alla traduzione non abbiamo creduto di mettere commenti d'ordine filosofico interpretativo, in quanto ciò ci avrebbe messo nella necessità di porre in nota tutto o gran parte di quello che ad interpretazione del pensiero del Cusano abbiamo

detto in quel nostro volume, a cui già si è accennato.

Ci siamo accontentati quindi di note d'ordine puramente storico-estrinseco.

La cura maggiore che ci siamo dati nel tradurre, è stata quella di rendere il pensiero del Nostro nella forma più chiara e perspicua che ci è stata possibile.

Chi avrà cura di confrontare la nostra versione col testo — ed il testo che abbiamo seguito è l'edizione nostra critica, edita nel 1913 a Bari nei Classici della filosofia moderna a cura di B. Croce e G. Gentile — si accorgerà ben tosto che la nostra più che versione vuol essere interpretazione dell'opera del Cusano; interpretazione che si è cercato di rendere nella forma più agile e più consona alle esigenze nostre, in opposizione quindi ben spesso a ciò che è l'involucro pesante, ed il procedere involuto del nostro Autore.

Che si sia riusciti veramente allo scopo, lo diranno gli studiosi, che avranno modo di leggere questa nostra versione, la prima in lingua italiana e la seconda, in quasi cinque secoli, dopo quella in tedesco dallo Scharpff pubblicata nel 1862.

Io mi auguro che lo scopo, a cui ho mirato, sia stato anche capace di raggiungere, non tanto per amor mio e della mia fatica, quanto per l'amore grande che io porto al Cusano, col quale ho vissuto e vivo da tempo in tanta e tanto efficace convivenza di spirito.

PAOLO ROTTA.

LIBRO I.

Il Cardinale Nicolò Cusano
al Reverendissimo Padre Giuliano Cesarini (1)
suo venerando precettore.

Il tuo grandissimo ed espertissimo ingegno giustamente si stupirà perchè, mentre io sto per pubblicare con eccessiva audacia queste mie povere e barbare cose, eleggo proprio te come arbitro, quasicchè a te tra i doveri inerenti alla tua dignità di Cardinale, e le importantissime faccende, in cui sei impegnato, rimanga un po' di tempo libero a che, dopo la conoscenza di tutti gli scrittori latini che finora fiorirono, e la recente conoscenza anche dei greci, tu possa esser condotto, dalla novità del titolo, a conoscere la concezione, forse senza alcun valore, della dotta ignoranza, quale posso aver investigato io, ormai da non poco tempo a te ben noto per tutto quello che valgo.

Una tale meraviglia però, io spero, possa allettare l'animo tuo, tanto desideroso di apprendere, a vedere quel che io ho scritto, non già perchè tu possa credere che ti sia ignoto quello che nel mio libro potrai trovare, ma per l'audacia stessa dalla quale io son stato spinto a trattare, dirigendomi proprio a te, della dotta ignoranza.

Dicono infatti i naturalisti che l'appetito si accenna per una certa quale sensazione di dolore alla bocca dello stomaco, per la quale la natura, che si sforza a conservarsi in salute, è spinta all'appagamento del suo bisogno.

Così io credo pieno di senso il fatto che il desiderio di apprendere prevenga il filosofare, di modo che l'intelletto, per il quale essere è comprendere, da tale desiderio sia spinto allo studio del vero.

D'altra parte le cose rare, anche quando sieno mostruose, sono solite a farci impressione.

Per il che, possa tu, od unico fra i precettori, in nome della umanità tua stessa, credere che qualche cosa di degno vi è nell'opera mia, ed accetta da me, che ti sono fratello nelle cose divine, quella qualunque manifestazione del mio pensiero, che la lunga fatica a me tanto ha reso gradita.

Capo I.

In che modo il sapere è ignorare.

Noi vediamo che, per provvidenza di Dio, in tutte le cose è innato un certo qual desiderio naturale di diventare nel miglior modo possibile quello che la natura di ciascuno comporta; ad un tal scopo le cose tendono, e per un tal fine esse hanno gli strumenti adatti, di cui esiste una certa consapevolezza atta allo scopo da raggiungere, sic-

chè non vana sia la tendenza stessa e riposante sia alla fine la quiete raggiunta dopo la faticosa conquista.

Che se talvolta le cose vanno diversamente, e lo scopo non si raggiunge, è necessario ammettere che ciò derivi non per motivi essenziali, ma per un motivo accidentale, il che avviene, per esempio, quando un'anomalia corrompe il gusto, ed una semplice opinione la retta ragione.

Noi diciamo perciò sano e libero l'intelletto quando riesce a conoscere, dopo averlo vagheggiato con amoroso amplesso, il vero che ha desiderato di raggiungere, con una ricerca insaziabile e fatta per via discorsiva attraverso a tutte le cose del caso.

Diciamo vero, anzi verissimo, quello da cui nessuna mente sana può dissentire.

Un investigare di tal fatta, e quindi l'investigare in genere, non è che giudicare di cose incerte in rapporto e quindi in confronto con un presupposto certo.

Ogni ricerca infatti non è che comparativa, appoggiantesi sull'uso di un termine medio, il quale fa in modo che riesca facile l'affermazione del nostro giudizio in rapporto a ciò che si ricerca, per la facilitata riduzione di esso al termine noto presupposto: si comprende però che ricerca di tal fatta diventa ben difficile e laboriosa quando c'è bisogno di molti elementi intermedi.

Così avviene nelle matematiche dove le proposi-

zioni più generali più facilmente si possono ridurre ai primi principii che non le proposizioni ulteriori, che della luce dei primi principii risentono che per la mediazione delle proposizioni ulteriori.

Ogni ricerca adunque consiste in un rapporto comparativo o facile o difficile, dal che deriva la conseguenza che l'infinito come infinito, non avendo alcun rapporto con altro ci è ignoto, il che vuol dire che ogni proposizione, essendo affermazione insieme di convenienza e di alterità, non si può comprendere che sulla base di numero, il quale così inchiude in sè tutti i proporzionabili.

Non è adunque che il numero esprima soli rapporti in relazione a quantità; esso è espressione di rapporto fra tutte le cose che in qualche modo o dal lato sostanziale o dal lato accidentale tra di loro convengono o differiscono.

Forse per questo Pitagora giudicava che tutte le cose risultano di numeri e sono sempre comprensibili da noi per essi.

Egli è però che una congruenza esauriente ed un adattamento preciso del noto all'ignoto sorpassa l'umana ragione, tantochè a Socrate parve di non conoscere se non la propria ignoranza, il che Salomone stesso afferma (2), dicendo che *tutte le cose sono difficili e nel nostro linguaggio inesplicabili.* Ed un altro uomo, di spirito divino dotato (3), afferma che *la sapienza è nascosta e che il luogo dell'intelligenza è ben lungi dagli occhi mortali.*

Se così è, come si afferma anche da Aristotele nella sua Metafisica (4), se cioè è vero che noi ci troviamo in condizioni simili a quelle in cui si trova un uccello notturno che voglia vedere il sole, perchè non sia vano il nostro desiderio di conoscere, non potremo desiderare che di conoscere ciò che noi ignoriamo.

Se ciò potremo veramente ottenere, noi avremo raggiunto ciò che si può chiamare dotta ignoranza.

Niente infatti di più perfetto potrà toccare all'uomo quanto di essere il più dotto possibile della sua ignoranza, e tanto più uno sarà dotto quanto più saprà di essere ignorante.

E per questo che mi sono assunto la fatica di trattare brevemente della dotta ignoranza.

Capo II.

Spiegazione pregiudiziale delle dottrine ulteriori.

Volendo trattare della dottrina dell'ignoranza in rapporto al suo massimo debbo anzitutto affrontare la questione riguardante la natura della *massimità*. Io dico *massimo* ciò di cui nulla vi può essere di maggiore. Il massimo non può competere che all'uno; colla massimità adunque coincide l'unità, la quale è anche entità. Che se l'unità di tal fatta è sciolta per l'universalità sua da

ogni rapporto di contrazione, ad essa è chiaro che nulla si oppone, appunto perchè essa è la massimità assoluta. Il massimo pertanto è l'uno assoluto, che è il tutto, e nel quale è il tutto, essendo esso il massimo. E poichè ad esso nulla si oppone, con esso coincide il minimo, per il fatto ch'esso è in tutto. E poichè esso è assoluto, esso è in atto tutto il possibile, niente contraendo in sè delle cose, essendo esso ciò da cui tutto deriva.

Nel *primo libro* cercherò anzitutto di investigare un tale massimo che da tutte le genti in modo indubbio si è creduto o si crede essere anche Dio, e cercherò d'investigar ciò con metodo incomprensibile, oltre cioè quello che è l'umana ragione, avendo per guida quel duce che solo abita in una luce per noi inaccessibile. In secondo luogo, poichè la massimità assoluta è anche l'entità assoluta per cui tutte le cose sono quello che sono, mostrerò come da essa, che è il massimo assoluto, derivi l'universale unità dell'essere, per via di quelle condizioni per cui è l'universo, in quanto questo è l'unità contratta nella pluralità, senza di cui non può essere. Il massimo infatti, sebbene nella sua unità universale tutte le cose comprenda, dimodochè tutte le cose che sono, sono da lui, ed esso è in tutto, nulla ha tuttavia, salvo la pluralità, in cui possa sussistere, non potendo esso sciogliersi da contrazione.

Di questo massimo, cioè dell'universo, parlerò nel *libro secondo*.

Nel *terzo libro* si tratterà di un terzo ordine di considerazioni intorno al massimo.

Poichè l'universo non ha alla sua volta sussistenza che per contrazione nella pluralità, investigheremo nella pluralità delle cose l'uno massimo, in cui l'universo in modo massimo e perfettissimo sussiste nel suo atto come nel suo fine.

E poichè esso si unisce così all'Assoluto che è il termine universale, e come tale è fine perfettissimo al di là di ogni nostra capacità d'intendimento, di un tale massimo, che insieme è contratto ed assoluto, e che noi identifichiamo con Gesù sempre benedetto, alcune altre considerazioni si aggiungeranno secondo che Gesù stesso ci avrà inspirato.

Bisognerà però che il lettore che voglia bene intendere elevi il suo intelletto al di là delle pure espressioni verbali, poichè le parole per sè stesse non possono adeguarsi a così grandi misteri d'ordine intellettuale.

Sarà anche necessario dar un significato trascendente agl' esempii che come facilitazione si andranno usando, abbandonando tutto quello che vi è di sensibile, sicchè il lettore speditamente possa ascendere all'intellettualità pura, verso la quale mi sono industriato il meglio che ho potuto di spianare la via a vantaggio dei più, evitando ogni scabrosità di stile, cercando anzi tutto di fissare l'intima essenza della dotta ignoranza, colla precisione della verità.

Capo III.

Perchè la verità precisa è incomprensibile.

Poichè è da sè manifesto che non vi è proporzione tra l'infinito ed il finito, da ciò deriva in modo evidentissimo che là dove è dato ancora di stabilire distinzione tra ciò che supera e ciò che è superato, non si è ancora arrivati al massimo assoluto, poichè ciò che supera e ciò che è superato sono ancora dei finiti, mentre il massimo assoluto è necessariamente infinito. Dato adunque alcunchè, che non sia per sè stesso semplicemente il massimo, è chiaro che è concepibile alcunchè di maggiore. E poichè nel dominio dell'eguaglianza noi troviamo sempre dei gradi, cosicchè questo può essere più eguale a questo che a quest'altro secondo le convenienze, e le differenze o generica, o specifica o locale, od efficiente, o temporale, che si possono stabilire tra i simili, ne deriva che non si possono dare o due o più entità tanto simili ed eguali fra di loro senza che non possano essere ancor più simili all'infinito. Da ciò deriva che ciò che misura e ciò che è misurato, per quanto in qualsiasi grado eguali, rimarranno sempre differenti. Non può adunque l'intelletto finito comprendere in modo preciso la verità delle cose in base a somiglianza. La verità infatti per sè, in alcunchè di indivisibile, non è nè più nè meno di

quello cui niente in modo preciso può misurare, se non lo stesso vero per sè esistente; così non un circolo può misurare il circolo, il cui essere è un alcunchè di indivisibile. L'intelletto per tanto, che non è la verità, non mai può comprendere questa in modo tanto preciso che all'infinito non possa essere compreso in modo più preciso, trovandosi esso intelletto rispetto alla verità come rispetto al circolo i poligoni, i quali quanto più risulteranno di angoli, tanto più si faranno simili ad un circolo, senza mai identificarsi in modo completo, anche se si fossero moltiplicati gli angoli all'infinito, in quanto l'identità non ci può esser che quando essi si siano risolti nel circolo stesso.

Da ciò deriva la conseguenza che del vero noi non conosciamo altro che questo, che noi sappiamo che esso come è in sè stesso è, incomprensibile, essendo la verità in sè stessa necessità assolutissima che non può essere o meno o più di quello che è, e per il nostro intelletto possibilità. La quiddità adunque delle cose, che è la verità degli enti è nella sua purezza inattingibile, e per ciò, per quanto investigata da tutti i filosofi, da nessuno, come essa è, trovata; e noi quanto più profondamente saremo consapevoli di tale ignoranza, tanto più saremo vicini alla verità stessa.

Capo IV.

Il massimo assoluto in modo incomprensibile si comprende come quello con cui coincide il minimo.

Il massimo, cioè ciò di cui nulla vi può essere di maggiore, siccome nella sua semplicità ed assolutezza è più grande di quello che da noi si può capire, essendo esso la verità infinita, non può da noi essere attinto che in modo incomprensibile. Non essendo esso infatti della natura di quegli enti che ammettono un superiore ed un inferiore, è al di là di quello che da noi si può concepire; tutte le cose infatti che si possono apprendere o col senso, o colla ragione o coll'intelletto, tra di loro reciprocamente ammettono differenze, non essendovi tra esse egualità perfetta. L'egualità adunque perfetta, che non ammette diversità ed alterità di sorta rispetto ad altro, sorpassa ogni potere dell'intelletto. Da ciò deriva che il massimo in senso assoluto, essendo tutto ciò che può essere, è del tutto in atto, e siccome non può essere maggiore, è per lo stesso motivo tale da non poter essere minore, appunto perchè esso è tutto ciò che può essere; esso è adunque anche il *minimo* di cui nulla vi può essere di meno.

E poichè il massimo è di tal fatta, se ne deduce che il *minimo coincide col massimo*. E perchè tu

meglio ciò possa capire, riduci il massimo al concetto di quantità.

Massima quantità è quella che è grande al massimo grado, e minima è quella che è al massimo grado piccola. Ora sciogli e massimo e minimo da ogni rapporto con quantità, astraendo intellettualmente da ogni idea di grande e di piccolo, e chiaramente allora vedi che il massimo ed il minimo coincidono. È superlativo infatti massimo, come superlativo è minimo. La quantità adunque assoluta non è massima più che sia minima; poichè in essa massimo e minimo coincidono. Solo in rapporto a ciò che ammette un più od un meno sono comprensibili opposizioni, ed opposizioni diverse; col massimo invece assoluto in nessun modo opposizione conviene, essendo esso al di là di ogni opposizione. Ed allora poichè il massimo in senso assoluto è in atto tutte le cose che possono essere al di là di qualsivoglia opposizione, perchè col massimo coincide il minimo, esso massimo sarà al di là di ogni affermazione come di ogni negazione.

Tutto ciò adunque che si concepisce essere, non è più che non sia, e tutto ciò che si concepisce non essere non è più che esso sia; esso è così perchè è tutto, ed è tutto perchè è nessuna cosa, ed è così al massimo perchè si è al minimo.

Non è infatti altra cosa dire: *Dio, che è la stessa massimità assoluta, è luce,* dal dire: *Dio che è al massimo luce, lo è perchè è al minimo luce.*

Se così non fosse, la massimità assoluta non sarebbe tutto il possibile in atto, perchè non sarebbe infinita, il termine cioè di ogni cosa senza terminarsi in alcuna cosa, come vedremo meglio, a Dio piacendo, più avanti.

Tutto ciò trascende ogni potere del nostro intelletto, il quale non può per via di ragione conciliare in sè i contradittorii: noi infatti camminiamo per quelle cose che ci sono manifeste dalla stessa natura, la quale distante com'è dalla virtù infinita, non può in sè stessa e per sè stessa conciliare elementi contradittori distanti tra loro in modo infinito.

Al di là adunque di ogni potere discorsivo della nostra ragione, in modo incomprensibile per essa, noi riteniamo che vi è una massimità assoluta ed infinita, a cui nulla si oppone e colla quale il minimo coincide.

In quest'opera nostra massimo e minimo si assumono come termini trascendenti con significato cioè di ordine assoluto, come quelli che racchiudono in sè nella loro semplicità assoluta ogni cosa, al di là di ogni rapporto a quantità di grandezza o di attività.

Capo V.

Il massimo è uno.

Da quanto si è detto risulta che il massimo in senso assoluto è intelligibile solo inintelligibilmente, ed è nominabile solo innominabilmente, della quale dottrina tratteremo ben tosto in modo più manifesto.

Niente è nominabile, di cui non si possa dare alcunchè di maggiore o minore, essendo i nomi attribuiti per il nostro potere discorsivo a quegli enti che ammettono un superiore ed un inferiore. E poichè tutte le cose sono nel miglior modo in cui possono essere, non c'è pluralità di enti senza numero. Tolto infatti il numero, vengono a mancare distinzione, ordine, proporzione, armonia delle cose, viene anzi a mancare la stessa pluralità degli enti. Che se il numero stesso fosse infinito, poichè allora esso sarebbe il massimo in atto con cui coinciderebbe il minimo, cesserebbe parimente tutto quanto già si è detto. È la stessa cosa infatti l'essere il numero infinito e il non essere suo affatto. Se adunque ascendendo si viene nelle serie dei numeri al massimo in atto, poichè il numero è finito non si viene perciò ad un massimo, di cui non ci possa essere un maggiore, perchè in tal caso sarebbe infinito. Da ciò deriva che la progressione dei numeri è finita in atto, mentre essa è sempre in

potenza rispetto ad altro, e parimente avviene nella regressione dei numeri, anche in rapporto alla quale, dato un qualsivoglia piccolo numero in atto, è sempre possibile per sottrazione un numero minore, come per addizione è sempre possibile un numero maggiore. Se così non fosse non vi sarebbe distinzione, ordine, pluralità nelle cose, in quanto non vi sarebbe nei numeri nè il più nè il meno, anzi non vi sarebbe nemmeno il numero.

Si comprende però che è necessario anche a proposito di numeri arrivare ad un minimo, di cui non ci possa essere un meno, e questo minimo è l'unità.

Ed allora poichè veramente non vi può essere un meno di quelli che è l'unità, questa sarà il minimo per sè stessa, col quale coincide il massimo per quanto si è detto e si dirà.

Non può perciò l'unità essere numero, per il fatto che il numero ammettendo un più ed un meno non può essere il minimo ed il massimo per sè stessi: l'unità sarà piuttosto il principio di ogni numero, perchè è il minimo, ed il fine di esso, perchè è il massimo.

E adunque l'unità assoluta, a cui nulla si oppone, è la stessa massimità assoluta, che è Dio benedetto.

Tale unità, essendo massima, non è moltiplicabile, poichè è tutto ciò che può essere; non può quindi essa stessa diventar numero.

Vedi adunque che attraverso il numero noi sia-

mo arrivati a comprendere che a Dio innominabile compete l'unità assoluta, e che Dio è uno nel senso ch'egli è in atto tutto ciò che è possibile che sia.

Per il che un'unità di tal fatto non comporta nè il più nè il meno, essa cioè non è moltiplicabile. La Deità pertanto è unità infinita.

Quegli adunque che disse: *Ascolta, o Israele, il Dio tuo è uno, uno è il maestro e il padre vostro nei cieli* (5), niente di più vero avrebbe potuto dire. Colui invece che dicesse che vi sono più dei, affermerebbe per ciò stesso che non vi è Dio, nè alcunchè di tutte le cose dell'universo, come si dimostrerà in quello che segue.

Come infatti il numero, che è un ente di ragione escogitato dal nostro potere discorsivo e comparativo, necessariamente presuppone come principio di ogni numero l'unità, tantochè senza di questa sarebbe impossibile il numero stesso, così la molteplicità delle cose, derivante dall'infinita unità, è in tal rapporto con questa che senza di essa non sarebbe possibile. Come infatti potrebbero essere le cose molteplici senza l'Essere?

L'unità adunque è l'entità assoluta, come vedremo più oltre.

Capo VI.

Il massimo è assoluta necessità.

Si è mostrato nei capi precedenti che tutte le cose, salvo l'uno massimo, sono rispetto ad esso finite e terminate. Ora tutto ciò che è finito e terminato suppone ciò da cui comincia, e ciò in cui si termina, e poichè non si può dire che l'uno massimo sia il più rispetto ad un dato finito, e che poi sia il più rispetto ad un altro finito che sia più dell'altro, e così via, chè altrimenti il massimo sarebbe della stessa natura dei finiti, poichè in altri termini non vi è possibilità di passaggio all'infinito in atto nel semplice dominio del più e del meno, del superato e del superiore, è necessario che il massimo in atto sia veramente il principio ed il fine di tutti i finiti.

Inoltre niente potrebbe essere se non vi fosse il massimo per sè stesso; essendo infatti tutto ciò che non è massimo, finito, esso ha anche un inizio, ed un inizio da qualche cosa d'altro, ben diversamente adunque di quello che sarebbe se avesse, quando non era ancora, avuto inizio da sè stesso; ora in tale susseguirsi di inizii e di cause non è possibile andare all'infinito. Vi sarà adunque un massimo per sè stesso, senza di cui nulla potrebbe essere.

D'altra parte riduciamo il massimo all'essere

e diciamo: al massimo essere niente si oppone, nè l'essere nè ciò che minimamente è essere; in che modo adunque si può concepire che il massimo possa non essere, quando ciò che è in minimo grado è ciò che è al massimo grado? Nè alcunchè si può capire che sia senza l'essere.

L'assoluto essere adunque non può essere altro che il massimo assoluto e niente si può concepire che sia senza il massimo.

Inoltre la verità massima è il massimo in senso assoluto; vero adunque in grado massimo è che lo stesso massimo o semplicemente sia o non sia, oppure sia e non sia, o ne sia nè non sia; altro non si può nè dire nè pensare, e qualunque di quanto si è testè detto tu affermi essere vero in grado massimo, sarò sempre nel giusto, perchè avrò sempre la verità massima, che è il massimo per sè stesso.

Dal che deriva che, sebbene risulti chiaro da quanto si è detto che anche il nome Essere o qualunque altra denominazione non è la denominazione precisa del massimo, che è al di là di ogni nominabilità, tuttavia ad esso massimo conviene questa affermazione ch'esso è l'essere in grado massimo ed innominabile, e che è solo significabile col nome di massimo al di là di ogni essere.

Per tali ed altri consimili motivi la dotta ignoranza vede in modo chiarissimo che necessariamente vi è un massimo per sè, il quale è anche la necessità assoluta.

Si è poi già dimostrato che non vi può essere che un solo massimo per sè, dal che deriva che è verissimo che l'uno è il massimo.

Capo VII.

Dell'eternità una e trina.

Non vi fu mai nazione, la quale non venerasse Dio e non lo credesse il massimo in senso assoluto. Troviamo che Varrone (6) nei libri sulle Antichità ha notato che i Sissemici hanno sopratutto adorato l'Unità. Pitagora poi, uomo di indiscussa autorità a' suoi tempi, pensò che l'unità prima sia anche trina.

Riflettendo sopra una tale affermazione, ed elevando lo spirito in una sfera più alta, noi così, in rapporto a tutto quanto già si è detto, possiamo pensare.

Ciò che precede ogni alterità nessuno dubita che sia eterno; l'alterità infatti s'identifica con tutto ciò che è mutabilità, ma tutto ciò che per sua natura precede la mutabilità è immutabile, esso è quindi eterno.

Ma l'alterità, consta dell'uno e dell'altro, perchè l'alterità, come il numero, è posteriore all'unità. L'unità perciò è prima dell'alterità, e poichè per sua natura precede quella, è unità eterna.

Più evidentemente ogni ineguaglianza risulta da

l'eguale e dal diverso; l'ineguaglianza perciò è posteriore per natura sua rispetto all'eguaglianza, il che si può in modo certissimo provare per un processo analitico: l'eguale infatti sta tra il più ed il meno; se quindi tu togli il più, avrai l'eguale; se poi si tratterà del meno, togli dal resto ciò che è più, ed esso diventerà l'eguale. E ciò tu potrai ancora fare, fino a che col continuo togliere sarai arrivato al semplice.

È manifesto adunque che ogni ineguaglianza, con un processo di sottrazione, si riduce all'eguaglianza. L'eguaglianza adunque per sua natura precede l'ineguaglianza.

L'ineguaglianza e l'alterità per natura loro sono concomitanti: dove c'è infatti l'ineguaglianza quivi vi è anche l'alterità, e reciprocamente dove c'è questa c'è anche quella; l'alterità ci sarà, per lo meno, tra due, e l'alterità sarà anche ineguaglianza, come appare quando due si mettono in rapporto tra loro. Sta dunque veramente che alterità ed ineguaglianza sono concomitanti per natura, tanto è vero che il due è la prima alterità, e nello stesso è la prima ineguaglianza; ma si è già provato che l'eguaglianza precede per natura l'ineguaglianza, così sarà allora anche dell'alterità; l'eguaglianza quindi è eterna.

Procedendo nel ragionamento, si avrà che se due sono state le cause, della quale una stia prima dell'altra, anche l'effetto della prima sarà primo del-

l'effetto della seconda, ma l'unità o è la sintesi o è la causa della sintesi (i più infatti si dicono in sintesi, per il fatto di essere insieme congiunti in unità). Ora il due o è divisione o è causa di divisione, in quanto il due è la prima divisione. Se adunque l'unità è causa di sintesi, il due è causa di divisione, ed allora siccome l'uno è per natura prima del due, anche la connessione o sintesi è per natura prima della divisione. Ma divisione ed alterità sono insieme per natura, così lo saranno anche la connessione ed unità essendo prima di ogni alterità. Si è così provato che poichè l'unità per sè è eterna, ed eterna è l'uguaglianza, similmente eterna sarà anche la sintesi.

Più eterni però non si possono dare, giacchè se ci fossero più eterni, poichè resterebbe sempre la precedenza dell'unità rispetto alla molteplicità, vi sarebbe allora alcunchè di prima in rispetto all'eternità, il che è impossibile. D'altra parte, se vi fossero più eterni, allora alcunchè dell'uno mancherebbe all'altro di essi, nessuno adunque di tali eterni sarebbe perfetto e così vi sarebbe alcunchè di eterno che non sarebbe eterno; ora poichè ciò non è possibile, ne deriva che più eterni non si possono dare: ma poichè l'unità è eterna, ed eterna è anche l'eguaglianza, eterna sarà anche la connessione; dal che consegue che unità, eguaglianza e connessione sono un'unica cosa.

E questa è quell'unità trina che Pitagora, il pri-

mo di tutti i filosofi, decoro della Grecia e dell'Italia insegnò che si deve venerare (7).

Ma altro dobbiamo più esplicitamente affermare intorno al generarsi dell'eguaglianza dall'uno.

Capo VIII.

Della generazione eterna.

Mostriamo ora brevissimamente che dall'unità si genera l'eguaglianza dell'unità, e che la connessione procede dall'unità e dall'eguaglianza dell'unità.

Coincide il termine unità con ontità dal vocabolo greco ὄν, che in latino è *ens*, è quindi unità entità.

Dio infatti è la stessa entità delle cose, essendo la forma dell'essere loro, per il che è entità.

L'eguaglianza dell'unità è perciò quasi l'eguaglianza dell'entità, cioè l'egualità dell'essere in quanto è esistere. L'eguaglianza dell'essere è ciò che nelle cose non è più nè meno di quello che è, niente al di sopra, niente al di sotto. Se infatti essa nelle cose fosse di più, ci sarebbe il mostruoso, se meno, non vi sarebbe generazione dell'eguaglianza dall'unità, il che ben facilmente si comprende, quando si veda che cosa sia generazione. Ora generazione è o ripetizione dell'unità, o moltiplicarsi di una stessa natura che procede dal padre nel figlio.

Questa seconda specie di generazione non si trova che nelle sole cose caduche; la generazione invece dell'unità dall'unità è sola ripetizione dell'unità, cioè è sempre l'unità come una cosa sola; chè se io avrò veramente moltiplicato l'unità o due volte, o tre o più, allora l'unità da sè procreerà il due, o il tre od un altro numero; l'unità invece ripetuta una volta sola non genera che l'eguaglianza dell'unità, il che non si può comprendere in altro modo che ammettendo che l'unità genera l'unità, e questa generazione è eterna.

Capo IX.

Dell'eterno procedere della connessione.

Nello stesso modo che la generazione dell'unità dall'unità è ripetizione dell'unità, così il procedere di entrambe è ripetizione della prima ripetizione dell'unità, o come tu vuoi, è unione dell'unità e dell'uguaglianza della stessa unità.

Dicesi procedere quasi una certa estensione da altro ad altro, nello stesso modo che quando due enti sono uguali, quasi si estende dall'uno all'altro di essi l'uguaglianza che li congiunge ed in certo qual modo ne fa una cosa sola; giustamente adunque si dice che la connessione procede dall'unità e dall'eguaglianza dell'unità, non c'è infatti connessione di un solo; c'è connessione invece

quando da unità procede unità in un'eguaglianza con quella, è così che dall'eguaglianza dell'unità si procede ad un'unione.

Giustamente adunque si dice che si procede dall'uno e dall'altro appunto perchè vi è come un estendersi da quello a questo.

Coll'affermar ciò non diciamo per nulla che dall'eguaglianza dell'unità si genera la connessione come qualche cosa di diverso, poichè la connessione non avviene dall'unità o per ripetizione o per moltiplicazione, e quantunque dall'unità si genera l'eguaglianza, e da quella e da questa procede la connessione, sono sempre alcunchè di uno e di identico e l'unità, e l'eguaglianza dell'unità, ed il nesso di entrambe, come se del medesimo ente si dicesse: *hoc id* ed *idem*. Dicendosi *hoc* ci si riferisce a quel dato ente, e dicendosi *id*, ci si riferisce a quello che si è già prima indicato, dicendosi finalmente *idem* quasi si connette e si congiunge quanto già si è detto usandosi prima *hoc* od *id*.

Se adunque dal pronome *id* si fosse foggiato il vocabolo *iditas*, cosicchè si possa dire *unità, iditità*, ed identità, nel senso che idità indichi il rapporto dell'uno coll'eguaglianza dell'uno, ed identità indichi la connessione dell'idità coll'unità, noi avremmo termini sufficientemente adeguati con ciò che è trinità.

Dal che si comprende come i più illuminati dottori della Chiesa (8) abbiamo chiamato il Padre unità, il Figlio eguaglianza, e lo Spirito Santo

connessione; ciò essi fecero per una certa quale somiglianza a codeste cose caduche. Nel padre e nel figlio vi è una certa comunità di natura, che è una, cosicchè per natura stessa il figlio è eguale al padre. Niente infatti avvi di più e di meno in fatto di umanità nel figlio che nel padre, e tra di essi havvi una certa quale connessione. Un amore infatti naturale unisce l'uno all'altro e ciò in funzione della somiglianza che vi è tra essi in forza della stessa natura, che è in essi, e che dal padre discende nel figlio; per il che il padre ama il figlio in misura maggiore che qualsiasi altro che pur si accorda con lui nel fatto di essere uomo. Per qualche cosa di simile, per quanto in misura ben maggiore, il Padre è detto unità, il Figlio egualità, e l'Amore o Spirito Santo connessione, e ciò si dice per solo rispetto a quello che è nelle creature, come più avanti a suo luogo mostreremo.

E questa è, a mio giudizio la ricerca, che secondo l'indirizzo pitagorico in modo evidente si può fare della trinità nell'unità, e dell'unità, sempre da adorarsi, nella trinità.

Capo X.

In che modo il comprendere la trinità nell'unità sorpassa ogni cosa.

Ora dobbiamo vedere che cosa voglia dire Marziano quando dice che la filosofia, in quanto vuole (9) ascendere alla nozione di una trinità di tal

fatta ha rifiutato qualsiasi riferimento a circoli e sfere.

Si è parlato nei capi precedenti dell'unico massimo nella sua assoluta semplicità, e già si è detto ch'esso per il fatto che non è già una perfettissima figura solida come è la sfera, o una pura superficie come è il circolo o composto di linee, come è il triangolo, o di una sola retta, come la linea, è al di là di tutto ciò; dal che deriva che tutto quello a cui si può arrivare o col senso o colla fantasia, o colla ragione con tutte le sue risorse naturali, necessariamente bisogna che sia rifiutato per giungere a quella semplicissima ed astrattissima unità in cui tutto sia uno, dove la linea sia triangolo, il circolo la sfera, l'unità sia trinità, dove d'altra parte l'accidente sia sostanza, il corpo sia spirito, il vuoto sia quiete e così via; dal che si comprende che, quando qualsivoglia entità si riferisca per la espressibilità sua all'uno, l'uno è esso stesso ogni cosa e per conseguenza che qualsivoglia cosa nell'uno è tutte le cose.

Non giustamente però si rifiuterebbe, a proposito dell'uno, qualsiasi riferimento a sfera, a circolo, e cose di tal fatta, se non si comprende che l'unità massima per sè stessa è necessariamente trina; non si potrà mai infatti comprendere tale massima unità se non la si pone come trina, come apparirà dagli esempi opportuni che andremo svolgendo.

Noi crediamo che l'unità dell'intelletto non è

altro che insieme l'intelligente, l'intelligibile, e l'intelligere. Se adunque tu vuoi da ciò che è l'intelligente riferirti all'entità massima e dire che il massimo è il massimamente intelligente, e non aggiungi che esso massimo intelligente è insieme anche il massimo intelligibile ed il massimo intelligere, tu bene non ragioni intorno alla massima e perfettissima unità.

Se infatti unità è la massima e perfettissima intelligenza in atto, poichè intelligenza, e specialmente perfettissima intelligenza, in atto non vi è se non in rapporto a quei tre elementi di cui si è parlato, non bene comprende l'unità colui che non vede la trinità della unità stessa.

L'unità infatti non è che trinità, perchè essa vuol dire insieme e indivisione, e discrezione, e connessione. L'indivisione è dall'unità, come lo è la discrezione, e l'unione e connessione loro; la massima unità quindi non è che indivisione, discrezione e connessione; per il fatto ch'essa è indivisione, l'unità è eternità, cioè è senza principio, in quanto solo l'eterno è indiviso; per il fatto che è discrezione essa è dall'eternità immutabile; per il fatto infine che è connessione od unione, essa precede da entrambe.

Già quando affermo: l'unità è massima, io dico anche trinità; dicendo infatti *unità*, intendo un principio senza principio, dicendo *massima* dico principio da principio; dicendo infine *è*, intendo processione da ambedue.

Se adunque da quanto si è detto appare chiarissimamente provato che vi è un massimo, e poichè massimo, minimo, e connessione loro sono un tutt'uno, nel senso che l'unità stessa è insieme e minima e massima e connessione, ne deriva la necessità che la filosofia la quale non voglia comprendere, per via di semplicissima intuizione, l'unità massima che come trina, rifiuti qualsiasi riferimento a tutto ciò che si può o immaginare o pensare per via discorsiva.

Tu ti meraviglierai di tutto quanto si è detto, ti meraviglierai cioè dell'asserzione che chi vuole per via d'intuizione arrivare alla nozione di massimo deve trascendere ogni differenza di cose, ed ogni figura matematica, in quanto si è detto che e linea e superficie, e circolo, e sfera insieme sono nel massimo.

Per acuire la tua intelligenza, io cercherò in modo più facile di condurti a ciò, facendomi tua guida sicura, sicchè tu stesso veda che tutto quanto si è detto è necessario che sia ed è quindi verissimo, cosicchè, se tu saprai, bene interpretando le parole mie, riferirle alla verità di cui non sono che il segno esterno, esse ti saranno causa di un dolcissimo conforto, perchè seguendo la via della dotta ignoranza, ti sarà dato per essa, per quanto è concesso ad uno studioso che al massimo usi di tutte le forze dell'umano ingegno, di intuire lo stesso uno infinitamente massimo, ed incomprensibile, Dio uno e trino sempre benedetto.

Capo XI.

La matematica ci serve moltissimo nell'apprendimento degli elementi del divino.

Tutti i nostri dottori più sapienti, più degni del divino e più santi si sono accordati nel dire che gli enti visibili sono veracemente immagini degli invisibili, e che il creatore si può in modo perspicuo conoscere nelle creature quasi come in uno specchio e per enigma.

Il fatto che tutto ciò che è spirituale, per sè stesso inattingibile da noi, si possa in tal modo simbolico investigare, trova la sua ragione in quanto più sopra si è detto, perchè tutte le cose hanno fra di loro un certo qual rapporto, che in sè stesso però è per noi occulto ed incomprensibile, di modo che da tutte ne vien fuori un solo universo, e tutte sono l'uno per sè stesso nell'unità massima.

E quantunque ogni immagine sembra avvicinarsi ad esser simile all'esemplare, tuttavia all'infuori della massima immagine, che non è altro che lo stesso esemplare nell'unità della natura, non vi è immagine tanto simile, od anche eguale all'esemplare, che non ne possano essere all'infinito altre più simili ed eguali, il che risulta da quanto già si è fatto conoscere più sopra.

Quando poi si fa ricerca da immagini, è necessario che non vi sia dubbio di sorta in rapporto al

fatto di essere veramente esse immagini, in cui si vuol investigare ciò che non si conosce, tenendo pur sempre calcolo dei rapporti solamente estrinseci che quelle hanno con questo; il procedere infatti verso ciò che non si conosce non può attuarsi che attraverso a ciò che si pone come certo.

Ma tutte le cose sensibili sono sempre in una continua instabilità per il prevalere in esse dell'elemento materiale.

Tutti invece gli enti più astratti che non le cose sensibili, per il fatto che del tutto mancano di quelle contingenze materiali, senza di cui le cose non si possono nemmeno immaginare, e per il fatto che così essi non sono affatto soggetti al fluttuare delle possibilità, dovute all'elemento materiale, noi li affermiamo come stabili e sicuri in sommo grado, come appunto lo sono le entità matematiche: è per questo che i saggi che si sono dati cura di indagare le cose per via razionale, alle matematiche hanno sempre ricorso, e nessuno degli antichi che sia stato stimato grande ha in altro modo affrontato i problemi più alti che con riferimento alla matematica, tanto che Boezio (10) uno dei più colti fra i Romani, asserì che nessuno, il quale sia del tutto digiuno di studi matematici, può far scienza delle cose divine.

Forsechè Pitagora, il primo che fu di nome e di fatto filosofo, non ha posto ogni ricerca di verità nei numeri? Ed i Platonici ed i nostri primi pensatori cristiani di tanto seguirono Pitagora che il

nostro Agostino (11) e dopo di lui Boezio (12) non dubitarono di affermare che nell'animo del creatore il numero fu come l'esemplare principale nel creare le cose.

Ed Aristotele (13), che pur volle sembrare originale col confutare i filosofi a lui precedenti, in qual altro modo potè parlarci delle differenze tra le specie se non col metterle in rapporto coi numeri? Fu Aristotele infatti che volendo far scienza intorno alle forme naturali, per vedere il rapporto tra esse, necessariamente si riferì alle forme matematiche, affermando che *come il triangolo sta nel quadrangolo, così la forma inferiore sta nella superiore* (14).

Taccio di altri innumerevoli esempi di tal fatta. Aurelio poi Agostino (15), platonico, quando volle investigare intorno alla quantità delle anime, alla loro immortalità, ed ad altri altissimi problemi di tal genere, si riferì sempre a nozioni matematiche come ad aiuto.

Un tal procedimento tanto parve piacere al nostro Boezio (16) da fargli ripetutamente affermare che ogni dottrina di verità si comprende nel numero e nelle grandezze.

E se vuoi che io me la sbrighi più in fretta, non è forse vero che la dottrina degli Epicurei intorno agli atomi ed al vuoto, dottrina che nega Dio e rovina tutto il sistema della verità, fu distrutta solo per dimostrazione d'ordine matematico dai Pitagorici e dai Peripatetici, i quali per essa chiariro-

no che non si può arrivare a quegli atomi indivisibili e semplici supposti da Epicureo come principio?

Procedendo per questa via già segnata dagli antichi, in accordo con essi affermiamo che, poichè a noi non è aperta altra via verso il divino all'infuori di quella che procede per simboli, noi useremo, nel modo più conveniente possibile, di riferimenti ad entità matematiche per l'incorruttibile certezza in esse intrinseca.

Capo XII.

In che modo si deve usare per il nostro argomento dei simboli matematici.

Poichè dalle cose dette risulta che il massimo assoluto nulla ha a che fare con quelle cose che per noi si conoscono o si concepiscono, dato che ci siamo proposti di investigare intorno ad esso per via simbolica, è necessario trascendere le semplici somiglianze che con esso si possono stabilire. Ora poichè tutte le entità matematiche sono finite, e non si possono pensare in modo diverso, se vorremmo usare di esse, per quanto finite, per ascendere al massimo per sè, anzitutto è necessario considerare le figure matematiche con tutte le loro compatibilità e proprietà; in secondo luogo è necessario trasferire tali proprietà alle corrisponden-

ti infinite. Dopo ciò, in terzo luogo, è pur necessario superare tali proprietà di figure già considerate come infinite, per arrivare all'infinito per sè, sciolto del tutto da ogni figura; solo così la nostra ignoranza sarà, pur sempre in modo incomprensibile, spinta a vedere come si deve ragionare in modo retto e veritiero intorno al massimo da parte di chi pur si travaglia come davanti ad un enigma.

Così adunque operando, e cominciando sotto la guida della stessa Verità massima, diciamo che i santi ed elevatissimi ingegni che si riferirono alle figure matematiche, in vario modo ne hanno parlato.

Il devotissimo Anselmo (17) paragonò la Verità massima ad una rettitudine infinita, e noi seguendo le di lui orme, rifacciamoci tosto alla espressione della rettitudine che penso sia la linea retta.

Altri espertissimi uomini paragonarono la Trinità, sempre benedetta, ad un triangolo di tre angoli retti ed eguali. E poichè un triangolo di tal fatta è necessariamente a lati infiniti (come si mostrerà) esso si potrà dire triangolo infinito.

Altri che l'unità infinita si sforzarono di esprimere con figure, dissero Dio un circolo infinito.

Altri poi nel considerare l'esistenza attualissima di Dio, paragonarono Dio quasi ad una sfera infinita.

Da parte nostra noi mostreremo che tutti costo-

ro nel loro assieme giustamente pensarono intorno al massimo e che ad una sola si possono ridurre le loro opinioni.

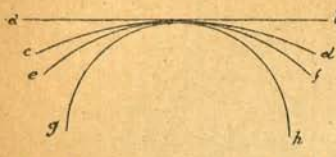
Capo XIII.

Della compatibilità della linea massima ed infinita.

Io dico adunque che se ci fosse una linea infinita, essa sarebbe una retta, essa sarebbe triangolo, e circolo e sfera, ed egualmente se ci fosse una sfera infinita, essa sarebbe e triangolo, e circolo e linea; e ciò si potrebbe parimenti ripetere e del triangolo infinito, e del circolo infinito.

Anzitutto che la linea infinita sia retta è evidente. Il diametro del circolo è una linea retta, la circonferenza è una linea curva maggiore del diametro; se pertanto la linea curva nelle sue curvità soffre il meno, secondo che si tratti di una circonferenza di un circolo più grande, la circonferenza di un circolo massimo, la circonferenza cioè che non può essere maggiore di quello che è, è la minima curva e per ciò stesso è retta al massimo grado; coincide pertanto col massimo il minimo, tanto che all'occhio risulta essere necessario che la linea massima sia nel medesimo tempo retta al massimo grado, e curva al minimo.

Nè su ciò può rimanere ombra di dubbio, quando nella figura qui di fianco ben si vede che l'arco *c d* del circolo maggiore più è lontano dalla curvità che l'arco *e f* del circolo minore, per il che la linea retta *a b* sarà l'arco del circolo massimo cioè di quel circolo che non può essere maggiore.



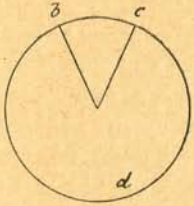
Così si vede come la linea massima ed infinita necessariamente sia retta al massimo grado, a cui non si oppone la curvità, chè anzi la curvità coincide collo stesso essere retta della linea massima, il che era da provarsi anzitutto.

In secondo luogo si è detto che la linea infinita coincide col suo essere e triangolo massimo, e circolo e sfera, e per mostrare questo è necessario considerare che cosa c'è in potenza nell'essere finito delle linee finite, e poichè tutto quello che una linea finita è in potenza, l'infinita è in atto, diventerà per noi più evidente ciò che cerchiamo.

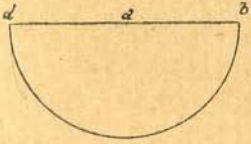
Anzitutto sappiamo che una linea finita può essere però sempre più lunga nelle sua estensione e più retta, e già si è provato che la linea massima è la più lunga e la più retta.

In secondo luogo se la linea *a b*, rimanendo il punto *a* immobile, si sposta fino a che *b* viene in *c* si fa un triangolo; se poi si fa in modo che lo spostamento si continui fino a che *b* ritorna al

suo punto di partenza si fa un circolo. Se di nuovo *a*, rimanendo immobile *b*, si sposta fino a che giunge al punto opposto a quello di inizio, e sia questo punto *d*, si è fatta delle due linee *a b* ed *a d* una linea continua, e si è descritto un semicerchio, e se, rimanendo *b d* come diametro immobile, si fa rotare il semicerchio, nasce una sfera e la sfera è l'ultimo prodotto esistente del tutto in atto dalla potenza della linea, poichè la sfera non è per nulla potenza per qualche altra figura ulteriore.



Se adunque nella potenza della linea finita stanno tutte le figure di cui si è parlato, e la linea infinita è in atto, tutte codeste figure, per le quali la linea finita non è che in potenza, ne segue che la linea infinita è triangolo, e circolo e sfera, il che era da provarsi.



E perchè tu veda forse ancor meglio in che modo tutto quello che è in potenza nel finito, è in atto nell'infinito, cercherò di renderti di ciò consapevole nel modo più certo.

Capo XIV.

In che modo la linea infinita è triangolo.

L'immaginazione nostra, che non sa per sè stessa trascendere il sensibile, non capisce che una linea possa essere un triangolo, differendo dal lato quantitativo quello da questo senza rapporto alcuno fra essi: sarà però facile capire ciò dall'intelletto.

Già si è detto infatti che solo l'uno è possibile che sia massimo ed infinito.

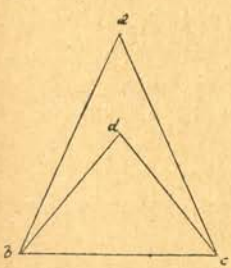
D'altra parte è chiaro, che, poichè due lati qualunque di un triangolo sommati insieme non possono essere minori del terzo, due lati di un triangolo, di cui il terzo è infinito, non possono essere minori di questo. E poichè qualunque parte dell'infinito è infinita, è necessario che in un triangolo, di cui un lato è infinito, anche gli altri due sieno infiniti. E poichè non ci possono essere più infiniti, tu, superando in pieno ogni riguardo al sensibile, capisci che il triangolo infinito non può risultare da più linee, e per quanto sia massimo e verissimo triangolo, esso è incomposto e semplicissimo.

Ma poichè esso è verissimo triangolo, e quindi non può non risultare che da tre linee, sarà necessario che la stessa unica linea infinita sia tre linee, e che le tre linee siano una semplicissima. Così degli angoli, poichè non vi sarà che un solo an-

golo infinito, il quale sarà tre angoli, ed i tre angoli saranno uno. Ne sarà codesto triangolo composto da lati e da angoli, ma esso sarà un tutt'uno, linea cioè infinita ed angolo, e ciò perchè anche la linea è angolo, perchè il triangolo è linea.

Potrai anche capire tutto ciò trascendendo dalla considerazione di un triangolo quantitativamente determinato ad uno che determinato in tal senso non sia.

È noto infatti che ogni triangolo determinato ha i suoi triangoli uguali a due retti, tantochè quanto maggiore è un angolo, tanto minori sono gli altri. Ora sebbene ogni angolo in un triangolo si può aumentare in modo limitato e quindi non al massimo possibile, non fino cioè a raggiungere i due retti, ammettiamo invece che, pur restando il triangolo, l'aumento sia massimo fino a raggiungere i due retti, sarà allora manifesto che il triangolo avrà un solo angolo, che è tre, e che i tre sono uno.



Parimenti potrai vedere che il triangolo è linea; poichè infatti due qualsivoglia lati di un triangolo determinato, sommati insieme, sono tanto più lunghi del terzo quanto l'angolo da essi compreso è minore di due retti, come è del golo *b a c*, perchè è molto minore di due retti, ne consegue che nella nostra fi-

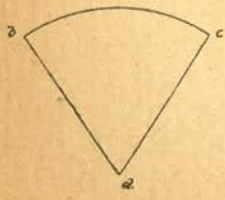
gure le line *b a* ed *a c* sommate insieme sono molto più lunghe di *b c*. Pertanto quanto maggiore è quell'angolo, tanto minore è la superficie del triangolo, come si vede considerando l'angolo *b d c*; per il chè se per la sua posizione l'angolo equivalesse a due retti, tutto il triangolo si risolverebbe in una semplice linea.

Sulla base di una tale posizione, la quale è impossibile che si attui in triangoli determinati, tu ti puoi poggiare per salire a ciò che è indeterminato in cui vedi che è necessario che sia ciò che nel determinato è impossibile; per il che ben risulta chiaro che la linea infinita è anche il triangolo massimo, ciò che doveva dimostrarsi.

Capo XV.

Il triangolo indeterminato è circolo.

Si vedrà anche che il triangolo indeterminato è circolo. Ed infatti si supponga di avere il triangolo *abc* per lo spostamento della linea *ab* fino a che *b* venga in *c*, rimanendo fisso *b*; non vi è dubbio che se la linea *ab* fosse infinita, e se essa girasse in modo che *b* tornasse alla sua posizione di partenza, si avrebbe un circolo massimo, di cui *bc* è una por-



zione; ma poichè è la porzione di un circolo infinito, *bc* sarà una linea retta; siccome però ogni parte dell'infinito è infinita, *bc* non sarà minore di tutta l'estensione della circonferenza infinita; sarà adunque *bc* non solo una parte, ma tutta la circonferenza completa.

Da ciò deriva che è necessario che il triangolo *abc* sia circolo massimo, e poichè *bc* è retta, essa non sarà maggiore di *ab* infinita, non essendo nulla di più grande dell'infinito, nè saranno esse due linee, perchè non si possono dare due infiniti.

Per il che la linea infinita che è triangolo, è anche circolo, il che si doveva appunto dimostrare.

Inoltre che la linea infinita sia anche sfera, si può così dimostrare: la linea *ab* è circonferenza del circolo massimo, come già si è provato; essa è nel triangolo per il suo spostamento da *b* in *c*, come sopra si è detto; ma *bc* è linea infinita, come pure si è poco sopra dimostrato; per il che se *ab* rota su sè stesso per tutta la sua estensione fino a ritornare alla traiettoria in cui è *c*, necessariamente nasce una sfera da tale rotazione del circolo sopra sè stesso, e poichè già si è provato che *abc* è circolo, è triangolo, è linea, ora si è provato che esso è anche sfera. E questo è tutto ciò che ci siamo proposti d'investigare.

Capo XVI.

In che modo per analogia il massimo sta a tutte le cose come la linea massima sta a tutte le linee.

Poichè ora è chiaro in che modo la linea infinita è in atto tutto ciò che in potenza è infinito, ci è parimente chiaro, sulla base di quell'analogia che pur solo per via di metafora, si può stabilire tra linea infinita ed il massimo, che anche questo per grado massimo è in atto tutto ciò che in potenza è della semplicità assoluta.

Il massimo infatti per sè stesso è al massimo grado in atto tutto ciò che è possibile, non perchè in quello tale essere in atto derivi da possibilità di sorta, ma perchè esso è il massimo; così, per es., se è vero che dalla linea si deduce il triangolo, la linea infinita non è però il triangolo quale si deduce da una linea finita, in quanto esso è in atto il triangolo infinito che è la stessa cosa della linea.

La stessa possibilità assoluta nel massimo non è perciò altro che lo stesso massimo in atto, come la linea infinita è in atto la sfera; ben altrimenti le cose stanno in tutto ciò che non è il massimo, perchè in esso la potenza non è atto, come una linea finita non è triangolo.

Da ciò deriva un grande riferimento in riguardo a quello che è il massimo, e cioè che esso è tale perchè il minimo in lui è il massimo, appunto

perchè in lui all'infinito vi è superamento di qualsiasi opposizione, dal quale principio si possono dedurre tutte quelle verità d'ordine negativo che di esso si possono o scrivere o leggere; chè anzi ogni teologia intelligibile per noi solo da tale principio si può dedurre, per il che quel grandissimo investigatore di cose divine quale fu Dionigi Areopagita nella sua opera dal titolo *Mistica teologia* (18), afferma che il beatissimo Bartolomeo magnificamente ha capito la teologia in quanto affermava ch'essa è insieme e massimo e minimo; chi ciò capisce, tutto capisce, superando con ciò stesso ogni creata intelligenza.

Dio infatti, che è appunto codesto massimo, come lo stesso Dionigi afferma nell'altra opera *Dei nomi divini* (19), non è già che sia questo, e quest'altro nò, non è già che sia in un luogo, ed in altro no; come esso è tutte le cose, così esso è nessuna delle cose. Come lo stesso Dionigi conchiude verso la fine della sua *Mistica teologia* (20), Dio è al di sopra di qualsiasi stato di cose, è perfetta ed unica causa di tutte le cose, cosicchè al di là di ogni riferimento a esse sta l'eccellenza di lui, che è del tutto sciolto da ogni cosa perchè è sopra ogni cosa.

Da ciò Dionigi conchiude nell' *Epistola a Gaio* (21) che Dio è per sè conoscibile al di là di qualsiasi intelletto e di qualsiasi ragione. In accordo con ciò Rabbi Salomone (22) afferma che tutti i sapienti sono convenuti nell'opinione che la

scienza non riesce a comprendere il creatore, e che solo questi può comprendere ciò ch'egli è; il nostro apprendere è quindi rispetto al creatore sempre incapace di avvicinarsi alla comprensione ch'egli ha di sè stesso.

E per ciò che altrove il medesimo Rabbi a mo' di conclusione dice: *Si lodi il creatore, nella comprensione della cui essenza ogni ricerca scientifica si mortifica, e l'ignoranza si reputa sapienza, ed ogni eleganza di parole vanità.*

E questa è proprio quella dotta ignoranza, di cui andiamo in traccia; solo per essa Dionigi spesse volte si sforzò di dimostrare che ci è dato di trovar Dio, sulla base di nessun altro principio che non sia quello di cui si è parlato.

Ogni nostra speculazione, che si può trarre da quanto si è detto che cioè la curvità infinita è la stessa rettitudine infinita, per via di superamento rivolgiamo ora al massimo, alla sua essenza cioè semplicissima ed infinitissima.

Essa è l'essenza semplicissima di tutte le essenze, e poichè tutte le essenze delle cose che sono, furono e saranno, son sempre in atto ed ab aeterno in quella, tutte le essenze sono la stessa essenza di tutte le cose, e come essa è l'essenza di tutte, così è ciascheduna di esse, tutte insieme, e nessuna in modo particolare; e per il fatto ch'essa è la massima essenza, come la linea infinita è adeguatissima misura di tutte le linee, così quella è adeguatissima misura di tutte le essenze.

Il massimo, infatti, a cui non si oppone il minimo, è necessariamente adeguatissima misura di tutte le cose, non misura maggiore di quello che è, perchè quello è il minimo, non minore perchè è il massimo. Ogni cosa poi che è misurabile è tra il massimo ed il minimo; l'infinita essenza adunque è adeguatissima e precisissima misura di tutte le essenze.

Ed affinchè ciò tu veda ancor più chiaramente considera questo: se si pensasse una linea infinita come composta di infinite parti della lunghezza di un piede, ed un'altra composta invece di infinite parti della lunghezza di due piedi, entrambe sarebbero pur tuttavia eguali, non essendovi un infinito maggiore di un altro infinito. Come adunque la misura di un piede non è nella linea infinita minore della misura di due piedi, così la linea infinita non è maggiore di quella che è per un piede o per due piedi; chè anzi siccome ogni parte dell'infinito è infinito, la misura di un piede nella linea infinita non meno che la misura di due piedi si converte con tutta la linea infinita.

Nello stesso modo poichè ogni essenza nella massima è la stessa massima essenza, non vi è che il massimo come adeguatissima misura di tutte le essenze, nè si può dare altra misura precisa di qualsivoglia essenza che non sia la massima; tutte le altre infatti sono in difetto, e possono essere sempre più precise, come già si è mostrato più sopra.

Capo XVII.

Considerazioni più profonde intorno allo stesso argomento.

Rifacciamoci a quanto si è detto: la linea finita è divisibile, e l'infinita invece è indivisibile, per il fatto che l'infinito, in cui il massimo coincide col minimo, non ha parti. Ma la linea finita non è divisibile che in linee, perchè in ciò che è grandezza determinata non si viene mai ad un minimo, di cui non ci possa essere un meno, come si è dimostrato più sopra, per il che una linea finita è indivisibile in riguardo al fatto che è linea: una linea infatti della lunghezza di un piede non è linea in grado minore di quello che sia una linea più lunga: se ne conchiude adunque che la linea infinita è ragione della linea finita. Così il massimo per sè stesso è la ragione di tutte le cose, e dire ragione vuol dire misura. Per la qual cosa ben disse Aristotele nei *Metafisici* (23) che il primo è metro e misura di tutto, per il fatto di esserne ragione.

Inoltre come la linea infinita, che è ragione della linea finita, è indivisibile e per conseguenza immutabile ed eterna, così anche la ragione di tutte le cose (che è Dio benedetto) è eterna ed immutabile.

È in tal senso che si è manifestato il pensiero

del grande Dionigi (24), in quanto disse che incorruttibile è l'essenza delle cose, e degli altri che affermarono essere eterna la ragione di esse.

Così si espresse lo stesso divino Platone il quale, come leggiamo presso Calcidio, nel *Fedone* (25) disse che uno è l'esemplare di tutte le cose, e cioè l'idea, come essa è in sè; in rapporto poi alle cose, che sono molteplici, pare sieno molteplici gli esemplari.

Ed infatti se io considero una linea di due piedi, ed un'altra di tre piedi e così di seguito, a due elementi io mi riferisco, e cioè alla ragione di linea che è una ed eguale in entrambe ed in tutte le linee, ed alla diversità che vi è tra linea di due piedi, e l'altra di tre piedi.

E così sembra essere altra la ragione della prima in confronto a quella che è la ragione della seconda.

Ma è manifesto che nella linea infinita non vi è nè linea di due piedi, nè linea di tre piedi, e che quella è ragione di ogni linea finita: una è adunque la ragione delle due linee, e la diversità di esse, come di tutte le cose, non è già in rapporto a diversità di ragione, che è una, ma in rapporto al fatto accidentale che esse non in modo eguale partecipano di tale ragione: dal che deriva che non vi è che una sola ragione di tutte le cose, la quale in diverso modo si partecipa in esse.

Il fatto poi che in diversi modi si partecipa deriva da quanto già si è provato più sopra che non

vi possono essere due enti perfettamente eguali, e che quindi non si possono dare due entità che in modo assolutamente eguale partecipino dell'unica ragione.

La ragione infatti del tutto, nella sua massima eguaglianza, non è partecipabile che nel massimo stesso, che è poi la stessa ragione infinita: per il che come non vi è che una sola unità massima, così non vi può essere che una sola eguaglianza dell'unità. E questa, appunto perchè eguaglianza massima, è la ragione di tutte le cose: come infatti non vi è che una sola linea infinita, che è la ragione di tutte le finite, poichè la linea finita è altro necessariamente da quella che è l'infinita, questa per ciò non può essere la ragione di sè stessa, come non può essere nel medesimo tempo finita ed infinita.

Dal che deriva che come due qualsivoglia linee finite non possono essere in tutto eguali, perchè l'uguaglianza assoluta che è la massima, non è che lo stesso massimo, così non si trovano due linee che in modo eguale partecipino dell'unica ragione di tutte.

Inoltre la linea infinita non è maggiore nella linea di due piedi, di quello che sia tale linea di due piedi, nè minore, come più sopra si è detto, e ciò si può ripetere per la linea di tre piedi e così via; e poichè la linea infinita è indivisibile ed una, essa è tutta in qualsivoglia linea finita, non però nel senso ch'essa vi è tutta secondo il grado

di partecipazione o di determinatezza, chè allora dato che essa sia tutta nella linea di due piedi, non potrebbe essere tale in quella di tre piedi, per il fatto che quella non è questa: c'è da dire piuttosto ch'essa è tutta in qualsivoglia linea per il fatto che è in nessuna, essendo ciascuna delle linee finita diversa dalle altre in rapporto al limite diverso.

È adunque la linea infinita tutta in qualsivoglia linea, come qualsivoglia linea è in essa; le quali due proposizioni vanno insieme considerate.

Ed allora chiaramente si comprende in che modo il massimo è in qualsivoglia cosa ed in nessuna, il che equivale a dire nient'altro che questo: che essendo il massimo nello stesso rapporto di ragione in qualsiasi cosa, come qualsiasi cosa è in esso, esso è la stessa ragione di tutto, cioè è il massimo come esso è in sè stesso.

Non è dunque altra cosa il massimo in quanto è metro e misura di tutte le cose, da quello che esso è semplicemente in sè stesso, cioè massimo. Nessuna cosa adunque è in sè stesso altro che il massimo, ed ogni cosa è in sè stesso come essa è nella sua ragione, appunto perchè la sua ragione è il massimo.

Da quanto si è detto intorno alla linea infinita può l'intelletto giovarsi, e per analogia portandosi dalla linea infinita al massimo assoluto far non poco profitto nella sacra ignoranza al di là del potere nostro discorsivo; si capisce infatti chiara-

mente per ciò in che modo colla rimozione della partecipazione degli enti si trova Dio.

Tutte le cose infatti partecipano del fatto di essere entità: ora se noi astraiamo in tutti gli enti da tale partecipazione, non rimane che l'entità semplicissima per sè stessa, la quale è l'essenza di tutti gli enti: ora una tale entità per sè stessa non si scorge che nella dottissima ignoranza, giacchè per il nostro potere discorsivo quando si prescinde da ogni cosa che partecipi dell'entità, pare che nulla rimanga.

È per questo che il grande Dionigi (26) afferma che il comprendere Dio ha maggior rapporto col niente che con qualche cosa: ed è così che la sacra ignoranza mi istruisce intorno al massimo incomprensibile che all' intelletto sembra essere niente.

Capo XVIII.

In che modo da quanto si è detto siamo condotti a comprendere la partecipazione dell'entità.

Il nostro non saziabile intelletto, spinto in modo consapevole da quanto si è detto, spontaneamente ed a proprio conforto tende ad approfondire le proprie ricerche per comprendere in che modo si possa meglio intuire la partecipazione dell'unico massimo negli enti, e di nuovo servendosi dell'esempio della retta infinita così ragiona: non

è possibile che il curvo che può essere più o meno curvo di quello che è, sia il massimo od il minimo, nè il curvo come curvo è qualche cosa per sè, poichè in realtà non è che derivazione dal retto. L'essere pertanto che è nel curvo deriva dal suo partecipare al retto, essendo il curvo al suo massimo ed al suo minimo nient'altro che il retto. Per il che quanto meno il curvo è curvo, come per esempio la circonferenza di un circolo maggiore rispetto ad un altro, tanto più partecipa della rettitudine, non però nel senso che ne occupa una parte, perchè la rettitudine infinita è indivisibile, ma sibbene nel senso che una linea retta finita quanto è maggiore, altrettanto sembra partecipare di più dell'infinito della linea infinita massima.

E come una retta finita, per il fatto di essere retta, nel che si risolve la minima curvità, partecipa della linea infinita per una partecipazione pur semplice ed immediata che non la linea curva, per la quale la partecipazione non è così semplice e immediata, ma piuttosto mediata ed indiretta (tale partecipazione infatti esiste per la mediazione della rettitudine), così vi sono alcuni enti che in modo più immediato partecipano dell'entità massima, come essa è in se stessa, il che avviene delle sostanze semplici finite; vi sono invece altri enti, come gli accidenti, che partecipano di quello non per sè, ma per la mediazione delle sostanze.

Non ostante tale diversa partecipazione, resta però sempre che il resto, come dice Aristotele (27),

è misura di sè e dell'obliquo, la linea infinita è misura della linea retta e curva, e parimenti il massimo lo è di tutti gli enti qualunque sia il grado della loro partecipazione con quello.

Per ciò ben si comprende il senso della frase che dice: non essere compatibile per le sostanze il più ed il meno; ciò infatti è vero come lo si vede nella linea retta finita, colla quale non è compatibile il più ed il meno in quanto essa è retta, mentre per il fatto di essere finita, una retta finita è sempre maggiore o minore rispetto ad un'altra, secondo il diverso grado di partecipazione colla retta infinita, non potendosi dare mai due rette finite eguali.

Col curvo poi, è compatibile il più ed il meno secondo il grado della sua partecipazione colla rettitudine, in rapporto alla quale il curvo può essere più o meno retto.

Da ciò si comprende che gli accidenti quanto più partecipano di nobile sostanza, tanto più essi stessi sono nobili.

Siamo così arrivati a vedere che non ci possono essere che enti i quali o partecipano per sè stessi immediatamente dell'entità del primo, o vi partecipano per la mediazione di altri enti, come non si danno che linee o rette o curve.

Giustamente adunque Aristotele (28) divise tutte le cose in sostanze od accidenti. Delle sostanze però e degli accidenti non vi è che un'unica ed adeguata misura che è il massimo assoluto per sè

stesso, il quale, sebbene non sia nè sostanza nè accidente, tuttavia dalle cose dette risulta chiaro meglio che dal nome di accidente essere indicato, caso mai, dal nome di sostanza, come quella che di lui partecipa immediatamente.

Il grandissimo Dionigi perciò chiama il massimo assoluto superstanziale (29) piuttosto che superaccidentale, appunto perchè vale molto di più dire alcunchè supersostanziale che non superaccidentale, ed è perciò che tale predicato si attribuisce più convenientemente al massimo.

Ed il massimo si chiama supersostanziale, perchè esso è al di là della sostanza, non è cioè sostanziale il che è meno di quello ch'esso è: e così che al massimo convengono di più denominazioni d'ordine negativo, come vedremo più sotto parlando delle denominazioni attribuibili a Dio.

Alcuno, da quanto si è detto, potrebbe a lungo trattare della diversità e del valore delle sostanze e degli accidenti, del quale argomento non è però qui il luogo di trattare.

Capo XIX.

Riferimenti del triangolo alla trinità massima.

Ora cerchiamo di studiare secondo la dotta ignoranza quanto già si è detto, che la linea massima è il massimo triangolo.

Già si è mostrato che la linea massima coincide col triangolo, e poichè tale linea è semplicissima, sarà pure alcunchè di trino semplicissimo: ogni angolo di tale triangolo sarà linea, perchè tutto il triangolo è linea; per il che la linea infinita è trina; non essendo però possibile che vi sieno più infiniti, quella trinità sarà unità.

Inoltre, poichè l'angolo maggiore si oppone al lato maggiore, come si dimostra in geometria, e poichè si tratta di un triangolo il quale non ha che lati infiniti, gli angoli suoi saranno massimi ed infiniti.

Per il che uno di tali lati non sarà minore degli altri, nè due maggiori del terzo, ma poichè al di là di quantità infinita non vi può essere quantità, al di là di un angolo infinito non vi potranno essere altri. Per il che nel triangolo infinito ciascuno degli angoli sarà negli altri, cosicchè tutti e tre insieme non saranno che uno solo massimo.

D'altra parte siccome la linea massima non è linea più di quello che essa sia triangolo, o circolo o sfera, ma in realtà è tutto ciò insieme, non però nel senso che essa ne sia come la composizione, come già si è mostrato, così in modo analogo il massimo per sè è come il massimo lineale, il che possiamo dire costituire la sua essenza, è come il massimo triangolare e lo possiamo perciò dire trinità; è come il massimo circolare, e lo possiamo perciò dire unità; è come il massimo sferico, e lo possiamo perciò dire esistenza attuale.

È adunque il massimo un'essenza trina, ma però in atto, nè altro è la sua essenza che trinità, nè altro è la trinità che unità, nè altro è la sua attualità che unità, trinità, od essenza, per quanto sia assolutamente vero che il massimo sia tutto ciò in modo identico e semplicissimo.

Come adunque è vero che il massimo è, ed è uno, così è vero che esso è trino, nello stesso modo per cui la verità della trinità non contraddice all'unità semplicissima, in quanto essa è la stessa unità.

E tutto questo non è possibile ad intuirsi che per analogia al triangolo massimo.

Appoggiandoci adunque su quanto si è detto in rapporto a quello che è il vero triangolo in sè stesso e la linea semplicissima, secondo la dotta ignoranza, per quanto quindi è possibile all'uomo, toccheremo della trinità.

Noi vediamo che nel triangolo infinito non troviamo un angolo fuori dell'altro, e poi il secondo e poi il terzo, come avviene nei triangoli finiti, perchè nell'unità del triangolo infinito i tre angoli non possono essere al di là della composizione loro, di modo che l'angolo unico è per sè stesso trino al di là di ogni molteplicità effettiva. Per la qual cosa bene dice il dottissimo Agostino (30): *Quando tu cominci a numerare la trinità, tu esci dalla verità.*

È necessario infatti nel divino abbracciare in un unico concetto, gli elementi che fuori di esso sono

contradittori, passando al di là di essi coll'intuizione nostra: così, per esempio, è necessario nel divino concepire nè distinzione, nè indistinzione, come se fossero anche in esso contradittori fra loro, ma sibbenei passare al di là di essi nel riferirsi a ciò che è il loro principio semplicissimo, nel quale non vi è distinzione come altro dell'indistinzione: così allora più chiaramente si concepisce essere la trinità non altro che l'unità.

Là dove infatti la distinzione è indistinzione, la trinità è unità, e per converso là dove l'indistinzione è distinzione, l'unità è trinità.

Così si riesce a concepire la pluralità delle persone e l'unità dell'essenza.

Là dove infatti la pluralità è unità, la trinità delle persone si identifica coll'unità dell'essenza; e per converso là dove l'unità è pluralità, l'unità dell'essenza è trinità nelle persone; tutto ciò appare evidente nell'esempio donde abbiamo preso le mosse, nel quale la linea semplicissima è triangolo, e per converso il semplice triangolo è unità lineare.

Da tale esempio appare anche in che modo gli angoli del triangolo non si possono numerare per uno, per due, per tre, perchè ciascuno di essi è in ciascuno degli altri, come dice il Figlio: *Io sono nel Padre ed il Padre è in me* (31).

D'altra parte la realtà del triangolo postula i tre angoli; e sono veramente tre angoli, e ciascuno di essi è massimo e tutti sono un unico massimo.

Esige inoltre la realtà del triangolo che ciascuno degli angoli non sia un altro; il che esige anche la realtà dell'essenza semplicissima; il fatto quindi che i tre angoli del triangolo infinito non sieno tre entità distinte, ma una sola, è vero anche per l'infinita essenza.

Unisci adunque per superamento d'intuizione, come già ho detto, dati che sembrano opposti, e così non avrai uno e tre, e per converso tre ed uno, ma sibbene l'unitrino od il triuno, e questa è la verità.

Capo XX.

Ancora intorno alla trinità, e perchè non sia possibile la quaternità e più nel divino.

La verità della trinità, che è la trinità, il fatto cioè ch'esso è unitrino, o triuno, importa dell'altro.

Tale unitrinità non è concepibile se non in quanto si pensa ad una relazione che unisce i distinti, e ad un ordine che li distingue.

Ora come quando noi costruiamo un triangolo finito, prima c'è un angolo, e poi un secondo, ed infine il terzo degli altri due, e quei tre angoli hanno reciproca correlazione fra loro, dimodochè da essi deriva un solo triangolo, così pure è all'infinito nell'infinito.

Tuttavia nell'infinito la priorità va intesa in

rapporto ad eternità, nel senso quindi che il venir dopo non sia in contradizione all'esser prima; è solo in questo senso, e non in altro, che priorità e posteriorità possono esistere nell'infinito e nell'eterno.

Per il che il Padre non è anteriore al Figlio, ed il Figlio non è posteriore a quello, ma il Padre è anteriore perchè il Figlio non è posteriore; così il Padre è prima persona, perchè il Figlio non è dopo di lui seconda; ma perchè il Padre è prima persona all'infuori di qualsiasi anteriorità, così il Figlio è seconda persona all'infuori di qualsiasi posteriorità, e lo Spirito Santo in modo uguale è terza persona.

Ma poichè di ciò già si è parlato in modo più ampio, basti quello che si è detto.

Intorno però alla sempre benedetta trinità nel divino devi pensare che se il massimo per sè stesso è trino, esso non può essere nè quaterno, nè quino, nè oltre. E questo è senza dubbio degno di essere notato, perchè il pensar diversamente ripugnerebbe alla semplicità ed alla perfezione del massimo.

Ogni poligono infatti ha il triangolo come suo elemento più semplice ed il triangolo è il più piccolo poligono, in quanto non vi può essere di esso poligono più piccolo.

Ma già si è provato che il minimo per sè stesso coincide col massimo: come adunque l'uno sta ai numeri, così il triangolo sta ai poligoni: come cioè

ogni numero si risolve nell'unità, così ogni poligono si risolve nel triangolo; il triangolo massimo quindi, col quale coincide il minimo è la risoluzione di tutti i poligoni, appunto perchè come l'unità massima sta a qualsivoglia numero, così il triangolo massimo sta a qualsivoglia poligono.

Il poligono invece a quattro angoli non è il minimo, come è chiaro per sè, in quanto minore di esso è il poligono a tre angoli.

Pertanto col massimo poligono per sè stesso, il quale può coincidere solo col minimo, non può assolutamente coincidere il poligono a quattro angoli, che non può esistere all'infuori dell'essere in certo qual modo composto, essendo esso maggiore del minimo: anzi c'è contradizione tra il fatto di essere massimo, ed il fatto di essere a quattro angoli: non potrebbe infatti il poligono di quattro angoli essere adeguata misura dei poligoni a tre angoli, perchè sarebbe sempre in eccesso.

Ed allora come potrebbe il poligono di tal fatta essere il massimo, quando non è misura di tutti i poligoni? chè anzi, come potrebbe essere il massimo ciò che, risultando da qualche cosa d'altro, e quindi composto, è per conseguenza finito?

Da tutto ciò appare perchè mai dalla potenza della linea semplice nasce, per ciò che riguarda i poligoni il triangolo, di poi il solo circolo, di poi la sola sfera, e perchè non si arriva che a codeste

figure elementari, in rapporto d'infinità tra loro, improporzionabili, complicanti in sè tutte le altre.

Per il che se noi volessimo concepire le misure di tutte le quantità misurabili, sarebbe necessario in rapporto a lunghezza riferirci alla linea massima infinita, colla quale coinciderebbe il minimo; in pari modo in rapporto a estensione rettilineare riferirci al triangolo massimo; in rapporto ad estensione circolare al circolo massimo; ed in rapporto a spessore alla sfera massima: con altre figure, che non fossero le quattro indicate, non sarebbe possibile riferire tutti gli enti misurabili, perchè solo codeste sono le misure massime ed infinite, colle quali coincide il minimo, nè altre ce ne possono essere; per il che noi diciamo che l'unico massimo in quanto deve essere la misura di tutto ciò che è quantitativo, è in sè stesso nient'altro che quelle quattro misure insieme senza di cui misura massima non ci può essere, sebbene considerato in sè stesso, all'infuori cioè di ogni rapporto a ciò che è misurabile, il massimo non sia nessuna di esse quattro, nè possa chiamarsi con verità o questa o quella, superandole esso tutte all'infinito ed in modo improporzionabile.

Il massimo per sè stesso, essendo la misura di tutto, può però essere da noi chiamato tutte insieme le quattro misure, senza le quali noi non potremmo capire come mai esso sia il metro di tutte le cose.

Perciò, per quanto il massimo sia infinitamente

al di là di ogni trinità, noi lo possiamo chiamare trino; altrimenti noi non potremmo capire come mai esso sia la causa semplice, il metro e la misura delle cose, la cui unità di essere è trinità, come nelle figure l'unità triangolare consiste nella trinità degli angoli; resta però sempre quanto si è detto che in realtà ed il nome ed il concetto nostro di trinità, all'infuori di quel riferimento che abbiamo testè indicato, non conviene per nulla al massimo per sè stesso, essendo tale nome e tale concetto infinitamente inadeguato alla massima ed incomprensibile verità.

Pensiamo pertanto il triangolo massimo come misura semplicissima di tutti gli enti sussistenti in modo trino, in modo cioè che tutte le operazioni ed azioni loro risultano secondo un ritmo trinitario di potenza, obietto ed atto; come vediamo che visioni, intellezioni, volizioni, somiglianze, dissomiglianze, bellezze, proporzioni, correlazioni, appetiti naturali, e tutti gli altri accadimenti, la cui unità di essere si manifesta come pluralità, tutto quello insomma che è essere ed operare della natura resulta sempre per un ritmo trinitario di agente, paziente, e rapporti fra essi.

Capo XXI

Riferimenti del circolo infinito all'unità.

Abbiamo brevemente parlato del triangolo massimo; ora in modo analogo aggiungiamo alcunchè intorno al circolo infinito.

Il circolo è figura perfetta di unità e semplicità; e già si è mostrato più sopra che il triangolo è circolo, e così la trinità è l'unità: codesta unità poi è infinita, come infinito circolo.

Tale unità è più unica e più identica, se così è lecito esprimersi, di qualsiasi altra unità espressibile e da noi concepibile nel suo riferimento all'infinito: tanto è infatti l'identità in essa, da antecedere tutte le altre opposizioni per quanto relative, e ciò per il fatto che in tale unità l'altro ed il diverso non si oppongono all'identico, per il che essendo esso il massimo dell'unità infinita, ogni cosa che ad essa convenga è esso stesso all'infuori di qualsiasi diversità od alterità, tanto chè non è altra cosa la bontà di lei, ed altra la sapienza, ma sibbene l'una e l'altra sono l'identico.

Ogni diversità infatti in essa è identità, dal che deriva che essendo la di lei potenza, per così dire, unissima, essa è anche fortissima ed infinitissima.

Tanto è poi la di lei unissima sussistenza, che il passato in lei non è altro dal futuro, ed il futuro

non è altro dal presente, ma e passato e presente e futuro non sono altro che il di lei unissimo sussistere, eternità cioè senza principio e senza fine, e ciò perchè essa non è solo per il suo stesso principio, perchè in lei anche la fine è principio. Ora tutto ciò è dimostrato dal circolo infinito senza principio e senza fine, indivisibilmente eterno, unissimo e capacissimo.

E poichè un circolo di tal fatta è massimo, anche il di lui diametro è massimo, e siccome non si possono dare più massimi, quello è circolo unissimo, perchè il suo diametro è circonferenza.

Ora un diametro infinito ha il suo mezzo infinito, ma il mezzo di un diametro è il centro, ed allora centro, diametro e circonferenza sono la stessa cosa.

Dal che la nostra ignoranza apprende che vi è un incomprensibile massimo, al quale il minimo non si oppone, e nel quale il centro è circonferenza.

Tu vedi allora come tutto il massimo è in modo perfettissimo in ogni cosa, semplice ed indivisibile, appunto perchè centro infinito; è fuori di ogni cosa, tutto però ogni cosa circondando, appunto perchè circonferenza infinita; ogni cosa penetra, perchè diametro infinito: esso è dunque principio di ogni cosa, perchè centro; fine di ogni cosa, perchè circonferenza; mezzo di ogni cosa perchè diametro; in altri termini causa efficiente perchè centro; formale perchè diametro; finale

perchè circonferenza. Esso dà l'essere, perchè centro; l'essere governa perchè diametro; l'essere conserva, perchè circonferenza, e così altro si potrebbe in proposito dire.

Comprendi adunque coll'intelletto perchè mai il massimo a nessuna cosa è identico, e da nessuna cosa è diverso, e perchè ogni cosa è in lui, da lui, e per lui, appunto perchè esso è circonferenza, diametro e centro.

E non perchè esso è circolo, circonferenza, diametro o centro, ma solo perchè è il massimo semplicissimo, come si è visto sull'analogia del circolo infinito, si trova che esso comprende tutto quello che è, e tutto quello che non è, cosicchè in lui il non essere è massimo essere, come il minimo è il massimo, esso è misura di ogni processo che va da potenza ad atto e di converso da atto a potenza, misura di ogni composizione dai principii agli individui, di ogni risoluzione degli individui nei principii; misura delle forme perfette circolari, e delle circolari operazioni e dei moti che ritornano col proprio superamento al principio, misura insomma di tutti quegli accadimenti la cui unità consiste in certo loro rinnovarsi all'infinito.

Dalla figurazione adunque del circolo molte cose si possono dedurre intorno alla perfezione dell'unità, il che poichè ciascuno per sè, sull'esempio di quanto si è detto, può facilmente fare, lascio da parte per amore di brevità.

Questo solo io avverto esservi da notare in proposito che poichè ogni vera teologia è circolare in quanto e per così dire tutta congegnata a circolo, anche, i vocaboli degli attributi divini si giustificano in modo circolare a vicenda, cosicchè se diciamo che la somma giustizia è la somma verità, diciamo anche che la somma verità è la somma giustizia, e così di tutti gli altri attributi, per il che se tu vorrai estendere le tue ricerche, ti potranno diventare chiarissime quelle infinite nozioni teologiche che prima ti erano oscure.

Capo XXII.

In che modo la provvidenza di Dio unisce i contradittorii.

Per meglio addestrarci a comprendere il meglio possibile Dio, cerchiamo di scrutare anche quell'altro argomento, la provvidenza di Dio.

Poichè da quanto si è detto risulta chiaro che Dio è la complicazione di tutte le cose, anche di quelle contradittorie, ne deriva che nulla sfugge alla provvidenza sua: sia che da noi si sia fatto alcunchè, o sia che si sia fatto l'opposto, o nulla, tutto era già implicito nella provvidenza di Dio.

Niente adunque avverrà se non secondo la provvidenza di Dio: per il che, quantunque Dio avrebbe potuto provvedere molte altre cose che non

provvide, ne provvederà, tuttavia niente si può aggiungere o togliere alla provvidenza divina, come si può comprendere ragionando per analogia così: la natura umana è una e semplice: se nascesse un uomo, che non si prevedeva che dovesse nascere, niente si aggiungerebbe, come niente si toglierebbe a tale natura, dato che quell'uomo non nascesse, come avviene anche quando muoiono quelli che sono nati, e ciò perchè la natura umana complica in sè tanto quelli che sono, quanto quelli che non sono, nè mai saranno, quantunque avrebbero potuto essere.

Così anche se accadesse ciò che non mai accadrà, nulla per questo si aggiungerebbe alla provvidenza divina, appunto perchè essa complica in sè tanto quello che accade, quanto quello che non accade, per quanto possa accadere.

Come adunque nella materia per semplice possibilità molte cose sono che non mai accadranno, così, per converso, tutte le cose che non accadono, se possono accadere, e se quindi sono nella provvidenza di Dio, non sono in essa per semplice possibilità, ma per atto, dal che però non ne segue che tali cose diventino poi per sè stesse in atto: precisamente come noi diciamo che la natura umana complica ed abbraccia infiniti uomini, in quanto essa complica ed abbraccia non solo gli uomini che furono sono e saranno, ma anche gli uomini che possono essere, quantunque mai non saranno: e così che noi diciamo che la natura umana in modo immutabile complica tutti i mutabili.

Come l'unità infinita complica tutti i numeri, così la provvidenza di Dio complica l'infinito, e cioè tanto quello che avverrà quanto quello che non avverrà ma che può avvenire, ed i loro contrarii, press'a poco come il genere complica differenze di contrarietà, e ciò che la provvidenza di Dio conosce, non lo conosce in rapporto a differenze di tempo, perchè essa non conosce il futuro come futuro, ed il passato come passato, ma sibbene tutto conosce in modo eterno, cioè fuori del tempo, e tutto ciò che è mutabile in modo immutabile.

Da ciò deriva che la provvidenza di Dio è inevitabile ed immutabile, e nulla vi può essere fuori di essa, e tutte le cose giustamente si dice abbiano la necessità loro in rapporto ad essa, appunto perchè tutto in Dio è Dio, che è la necessità assoluta.

E così si comprende che anche tutto quello che non avverrà è nella provvidenza di Dio nel senso che si è indicato, anche se non è stato previsto che avvenga, e lo è perchè è necessario che Dio abbia provvisto a tutto quello che prevede, a tutto quello cioè che accade come a tutto quello che non accade, appunto perchè la provvidenza sua è necessaria ed immutabile, il che sta anche se poi Dio abbia effettivamente provvisto all'apposto di quello che provvide: posta infatti la complicazione, non son poste per nulla come reali le cose complicate, mentre posta l'esplicazione, necessariamente è posta la complicazione: così, per esempio, domani io

potrò leggere o non leggere: qualunque cosa però io sarò per fare, non sfuggo alla provvidenza di Dio, che complica i contrarii; qualunque cosa quindi io avrò fatto, ciò avverrà secondo la provvidenza di Dio.

E così, per quanto si è detto, che ci dimostra che il massimo è al di là di ogni opposizione, per il fatto che in ogni modo tutte le cose complica ed abraccia, risulta chiaro quale sia la verità intorno alla provvidenza di Dio ed a quanto ad essa si riferisce.

Capo XXIII.

Riferimento della sfera infinita all'attuale esistenza di Dio.

Conviene brevemente discutere ancora intorno alla sfera infinita.

Noi troviamo che nella sfera infinita concorrono al centro tre linee massime, in rapporto a lunghezza, altezza e profondità.

Ma il centro della sfera massima si identifica col suo diametro e colla sua circonferenza: pertanto in rapporto alle linee indicate la sfera infinita si identifica col diametro e colla circonferenza, chè anzi il centro suo è tutte le tre linee insieme e cioè lunghezza, larghezza e profondità. Sarà adunque essa in modo semplicissimo ed anche infinito il massimo, ed ogni lunghezza, larghezza e pro-

fondità che sono in tale massimo, non saranno che l'uno semplicissimo, indivisibile e massimo.

E, come il centro sta prima di ogni larghezza, lunghezza e profondità, esso è il fine di esse ed il mezzo, appunto perchè in una sfera infinita, centro, spessore e circonferenza sono la medesima cosa, e come la sfera infinita è del tutto in atto nelle sua massima semplicità, così il massimo è pure del tutto in atto in modo semplicissimo.

E come la sfera è atto della linea, del triangolo e del circolo, così il massimo è atto di ogni cosa. Per il che ogni esistenza in atto è dal massimo per tutto quello di attualità che ha in sè, ed ogni esistente per quel tanto è in atto per quanto è in atto nello stesso infinito, e per ciò che questo è il massimo, è forma dell'essere, il che vuol dire la massima verità attuale.

Per il che *Parmenide* (32) con profondo pensiero diceva: *Dio è quell'ente in cui l'essere quello che è e essere tutto ciò che è.*

Come adunque la sfera è l'ultima perfezione delle figure, oltre la quale non c'è sviluppo di sorta, così, il massimo è la perfettissima perfezione di tutte le cose, tantochè ogni cosa, che è imperfetta, in lui è perfettissima, come la sfera è linea infinita, ed in essa ogni curvità è rettitudine, ogni composizione semplicità, ogni diversità identità, ogni alterità unità, e così di seguito.

In che modo infatti vi potrebbe essere alcunchè di imperfetto, là dove l'imperfezione è infi-

nita perfezione e la possibilità è infinito atto, e così di seguito?

Vediamo ora chiaramente, in che modo, essendo il massimo come la massima sfera, quello sia l'unica e semplicissima ed adeguatissima misura di tutto l'universo e di tutte le cose che nell'universo esistono, non essendo nel massimo il tutto maggiore di una parte, come la sfera non è maggiore della linea infinita.

Dio adunque è l'unica semplicissima ragione di tutto l'universo e come la sfera nasce dal moto senza limiti di circoli, così Dio, come la sfera massima, è la semplicissima misura di tutti i ritmi di vita; ogni vivificarsi infatti, ogni moto, ogni intelligenza è da lui, in lui, e per lui presso il quale il moto di rivoluzione della ottava sfera non è minore di quello delle sfere infinite, perchè egli è il fine di tutti i moti, ed in lui ogni moto si acquieta come nel suo fine.

È Dio infatti la massima quiete, in cui ogni moto è quiete. Così la massima quiete è misura di tutti i moti, come la massima rettitudine lo è di tutte le circonferenze, la massima presenza, cioè l'eternità, lo è di tutti i tempi: in lui tutti i moti naturali, come nel loro fine, si acquietano, ed ogni potenza, come nel suo atto infinito, si svolge alla sua perfezione.

E poichè Dio è l'entità di ogni essere e poichè ogni moto tende all'essere, egli, per sè stesso quiete, è moto, perchè è fine del moto, cioè forma ed atto dell'essere.

Tutti gli enti adunque tendono a Dio. E poichè essi sono finiti e non possono in modo eguale partecipare del fine, come appare dal confronto che si può stabilire fra essi, alcuni di tali enti partecipano del fine per la mediazione di altri, come la linea si risolve nella sfera per la mediazione del triangolo e del circolo ed il triangolo per la mediazione del circolo, mentre questo direttamente per sè stesso.

Capo XXIV.

Del nome di Dio e della teologia affermativa.

Dopo esserci fatti nella nostra ignoranza più periti, coll'aiuto di Dio, intorno al massimo primo, usando per tale fine, di riferimenti alle matematiche, per rendere più completa la nostra dottrina, investighiamo ora intorno al nome di tale massimo, investigazione codesta che facilmente approderà al suo scopo se avremo sempre la mente rivolta a quanto si è detto.

È manifesto che essendo il massimo nient'altro che semplicemente il massimo per sè stesso a cui nulla si oppone, nessun nome gli può in proprio convenire: tutti i nomi infatti si attribuiscono per una certa quale singolarità che la ragione scopre fra gli enti, per la quale si fa distinzione fra questo e quest'altro ente: là dove però tutto non è che uno, nessun nome può essere proprio.

Per il che giustamente dice Ermete Trimegisto (33): dato che Dio è l'universalità delle cose, nessun nome gli compete in proprio, poichè o bisognerebbe che tutti i nomi gli si appropriino, o che tutte le cose si nominino Dio, per il fatto che Dio nella sua semplicità complica in sè l'universalità di tutte le cose. Secondo quindi lo stesso Trimegisto il nome proprio di Dio (che per noi è ineffabile ed è τετραγράμματον cioè di quattro lettere, ed è proprio per il fatto che non conviene a Dio in rapporto a qualsiasi riferimento a creature, ma in rapporto all'essenza sua) si deve interpretare come uno e tutto, o, ciò che è meglio, tutto insieme.

Ed infatti noi abbiamo già visto sopra che l'unità massima non è altro che il tutto insieme.

Si è però ancor più nel vero affermando che il nome più adeguato e più conveniente a Dio è piuttosto unità che non tutto insieme. È per questo che il Profeta dice (34): *In quel giorno Dio sarà, ed il nome di lui è Uno;* ed altrove nelle Sacre Scritture (35) si legge: *Odi, o Israele* (il che vuol dire cerca di comprendere Dio coll'intelletto), *poichè il Dio suo è Uno.*

Non è però il nome di unità, come si attribuisce a Dio da intendersi nel modo con cui nominiamo e comprendiamo di solito unità, poichè come Dio è al di là di ogni intelletto, così a fortiori egli è al di là di ogni nome. I nomi s'impongono alla differenzazione delle cose per moto di ragione, che

è di molto inferiore all'intelletto; e poichè la ragione non può superare i contradittori, ne deriva che non c'è nome a cui, stando nell'ambito della ragione, non se ne opponga un altro.

È per questo che secondo la ragione all'unità si oppone pluralità o molteplicità.

Ora non è in tal senso che il nome unità conviene a Dio, ma sibbene nel senso di unità a cui non si oppone nè alterità, nè pluralità, nè molteplicità.

Questo è il nome massimo che complica ogni cosa nella sua semplicità di unità, nome codesto ineffabile e al di là di qualsiasi intelletto.

Chi infatti potrebbe comprendere l'unità infinita che sta infinitamente al di là di ogni opposizione ed in cui, come in massima semplicità, tutte le cose si trovano complicate all'infuori di qualsiasi composizione, sicchè in essa non vi è altro di diverso, e l'uomo non differisce dal leone, ed il cielo non è diverso dalla terra, e tuttavia e uomo e leone e cielo e terra in essa sono in modo verissimo, non secondo la determinatezza loro finita, ma complicata sì da essere la stessa unità massima?

Per il che se alcuno potesse veramente comprendre e quindi nominare una tale unità, che pur essendo unità è tutto, e pur essendo il minimo è il massimo, egli veramente riuscirebbe per così dire a toccare il nome di Dio.

Ma poichè il nome di Dio non è che Dio stesso,

il di lui nome non è conosciuto che dall'intelletto dio Dio che è lo stesso massimo, e quindi lo stesso nome massimo.

Nella dotta ignoranza siamo così arrivati a questo risultato che sebbene il nome unità sembri essere il più adeguato per il massimo, tuttavia esso pure dista all'infinito dal vero nome del massimo, che non è che il massimo stesso.

È dunque per tutto ciò manifesto che i nomi positivi che noi attribuiamo a Dio non convengono a lui che in difetto all'infinito; tali nomi infatti a lui si attribuiscono sempre secondo alcunchè che si trova nelle creature.

Poichè quindi niente di tali particolari, ciascuno dei quali, nelle proprie differenzioni, rispetto agli altri ha sempre un opposto, può convenire a Dio se non per infinito difetto, tutte le affermazioni che a lui si riferiscono sono incongruenti, come afferma Dionigi (36).

Se tu infatti lo dici verità, eccoti in opposizione il concetto di falsità, se lo dici sostanza eccoti il concetto di accidente, se lo dici virtù, eccoti quello di vizio. E così via.

Essendo egli in verità se non quella sostanza che è tutto, ed a cui nulla si oppone, ed essendo se non quella verità che è tutto all'infuori di qualsiasi opposizione, non possono tali nomi particolari convenire a lui se non per difetto all'infinito.

Tutte infatti le affermazioni, col porre quasi in Dio alcunchè del proprio significato particolare,

non possono convenire a lui che non è già alcunchè più che tutto il resto.

Per questo i nomi affermativi, se pure a lui convengono, non vi convengono che per rispetto alle creature, non già nel senso che le creature sieno le cause del convenire a Dio di tali nomi, giacchè il massimo nulla può avere dalle creature, ma nel senso che tali nomi convengono a Dio per l'infinita potenza di lui in riguardo alle creature; Dio infatti, *ab aeterno* avrebbe potuto creare, giacchè se non lo avesse potuto, egli non sarebbe stato somma potenza.

Il nome quindi di *creatore*, quantunque a Dio convenga rispetto alle creature, tuttavia gli sarebbe convenuto anche prima che le creature fossero appunto perchè *ab aeterno* Dio avrebbe potuto creare.

Così è del nome di giustizia e di tutti gli altri nomi affermativi, che noi per via di superamenti dalle creature attribuiamo a Dio a cagione di una certa perfezione espressa per mezzo di essi; resta però sempre che tutti tali nomi *ab aeterno*, prima quindi che gli uomini a Dio li abbiano attribuiti, veracemente erano complicati nella somma perfezione e nel nome infinito di Dio, come lo era tutto quello che per tali nomi si significa ed in base a cui da noi a Dio essi nomi si riferiscono.

Ed è tanto vero tutto ciò che si è detto a proposito di qualsiasi nome affermativo attribuito a Dio, che anche il nome di Trinità, e di Persone, di Pa-

dre cioè, di Figlio, e di Spirito Santo, a Dio si attribuisce con riferimento a creature.

Poichè infatti Dio è generante e Padre per il fatto che egli è unità, è generato o Figlio per il fatto che è eguaglianza d'unità, ed è Spirito Santo per il fatto di essere connessione di quella con questa, è chiaro che il Figlio è chiamato Figlio per il fatto che è uguaglianza di unità, il che vuol dire di entità, o di essere; dal che deriva che Dio è chiamato Figlio in rapporto alle cose ch'egli avrebbe potuto creare *ab aeterno* sebbene *ab aeterno* create non le abbia: per questo infatti egli è Figlio, per il fatto cioè ch'egli è eguaglianza dell'essere, che è nelle cose, al di là ed al di qua della quale eguaglianza, le cose non potrebbero essere; in altri termini Dio è Figlio perchè egli è l'eguaglianza dell'entità delle cose, che Dio avrebbe potuto fare, anche se non fosse stato disposto a farle, le quali cose però se egli non avesse potuto fare, Dio non sarebbe nè Padre, nè Figlio, nè Spirito Santo, chè anzi non sarebbe Dio.

Per la quale cosa, se tu consideri l'argomento più profondamente, vedi che il generare da parte del Padre il Figlio non è altro che il suo creare tutto nel Verbo.

È per questo che Agostino (37) afferma che e verbo ed arte, ed idea si dice sempre con riguardo alle creature.

Adunque per questo Dio è Padre, perchè ha generato l'eguaglianza dell'unità; per questo è Spi-

rito Santo perchè è amore di entrambe, dell'unità, cioè, e della sua eguaglianza, e tutto questo è sempre in rapporto alle creature.

La creatura infatti per il fatto che Dio è Padre ha cominciato ad essere; per il fatto che Dio è Figlio, essa si svolge alla sua perfezione; per il fatto che Dio è Spirito Santo, essa si accorda coll'universale ordine delle cose; e queste sono le vestigia della trinità in ciascuna delle cose create. E questa è la dottrina di Aurelio Agostino (38) là dove spiegando le parole del *Genesi*: *In principio Dio creò il cielo e la terra,* dice che *Dio col principio delle cose ha creato per il fatto ch'egli è Padre.*

Tutto quello adunque che nella teologia affermativa si dice di Dio, ha sempre riguardo alle creature, il che è vero anche se si tratta di quei santissimi nomi, in cui stanno nascosti i più grandi misteri della conoscenza di Dio, nomi che si trovano presso gli Ebrei ed i Caldei, dei quali nomi però nessuno significa Dio se non in riguardo a qualche proprietà particolare, all'infuori di quello di quattro lettere, che già si è detto non voler altro dire che ineffabile del quale nome Gerolamo (39) e Rabbi Salomon hanno trattato in modo esteso, come si può vedere nelle opere loro.

Capo XXV.

I Gentili nominavano in vario modo Dio in riguardo alle creature.

Anche i Pagani nominavano Dio in rapporto a riguardi diversi colle creature; dicevano, per esempio, Giove per causa della sua mirabile pietà. Dice infatti Giulio Firmico (40) che Giove è una stella tanto propizia, che se egli solo avesse regnato gli uomini sarebbero immortali.

Così chiamarono Saturno a cagione della profondità di ricerche e di invenzioni nelle cose necessarie alla vita, Marte a cagione delle vittorie in guerra, Mercurio per la prudenza nei consigli, Venere per l'amore conservativo della natura, il Sole per l'impulso in tutti i moti naturali, la Luna per la vitalità degli umori, per cui si continua la vita, Cupido per l'unità dei sessi, per la qual cosa Cupido chiamarono anche natura, appunto perchè essa colla duplicità dei sessi conserva le diverse specie; al qual proposito Ermete (41) dice che in tutte le cose, animate e non animate, vi sono i due sessi, per il che egli credeva che la causa di tutte le cose, cioè Dio, radunava in sè ed il sesso maschile ed il sesso femminile, dei quali, secondo lui, Cupido e Venere non ne sarebbero che l'esplicazione.

Anche il romano Valerio (42), affermando la

stessa cosa, contava Giove come Dio onnipotente, genitore e genitrice insieme, per il che diceva, riferendosi forse al fatto che una cosa è concupiscente di un'altra, Cupido figlio di Venere, cioè della stessa bellezza naturale. Dicevano poi gli antichi Venere essere figlia di Giove onnipotente, da cui deriva la natura e tutto ciò che in essa insieme si trova.

I templi infine e della Pace, e dell'Eternità, e della Concordia, il cosidetto pantheon, nel mezzo del quale, a cielo scoperto c'era l'altare del Dio Termine infinito, cioè senza termine, ed altre cose simili ci insegnano che veramente i pagani nominavano Dio in vario modo sempre in riguardo alle creature; i quali nomi nella loro totalità non sono che esplicazione di quella complicazione che è il nome unico ed ineffabile di Dio, e poichè un tale nome è per sè stesso infinito, essa complica senza limiti i nomi di tutte le perfezioni particolari.

Molti possono essere tali nomi di particolari esplicazioni, ma non mai essi saranno tanti e tali da non poter essere di più, appunto perchè qualsivoglia di essi sta al nome proprio ed ineffabile, come il finito sta all'infinito.

Gli antichi pagani schernivano i Giudei che veneravano Dio uno ed infinito, che essi ignoravano, ma che in realtà veneravano anch'essi nelle sue esplicazioni, adorandolo precisamente là dove essi vedevano le di lui opere divine.

Tra gli uomini a proposito di Dio non si fa che

questa differenza che tutti in realtà non credevano che a Dio uno, massimo, cui nulla vi può essere di più grande, ma mentre alcuni, come i Giudei ed i Sissemici lo veneravano nella sua semplicissima unità, come complicazione di tutte le cose, altri invece lo veneravano là dove trovavano un'esplicazione della divinità sua, valutando così ciò che era noto per mezzo dei sensi come occasione per risalire alla causa ed al principio.

In rapporto però a questo gli uomini semplici e volgari furono traviati, perchè incapaci di calcolare le singole esplicazioni come semplici immagini, ma valutandole come verità, essi si lasciarono andare all'idolatria, mentre i saggi per lo più bene videro intorno all'unità di Dio, come può essere noto a chiunque abbia bene approfondito l'opera di Cicerone *Intorno alla natura degli Dei* (43), ed altri antichi filosofi.

Non neghiamo tuttavia che alcuni tra i pagani non abbiano compreso Dio, in quanto è l'entità delle cose che non si comprende che astraendo dalle cose, come solo per il potere astrattivo dell'intelletto si arriva alla materia prima al di là delle cose; costoro invece adorarono Dio nelle creature, cadendo perciò anch'essi nell'idolatria; alcuni credettero che Dio si potesse anche chiamare perchè fosse presente e così i Sissennii lo invocavano tra gli angeli, i Gentili invece lo invocavano tra gli alberi, come si legge degli alberi del sole e della luna, altri con certi carmi lo invocava-

no nell'aria, nell'acqua, o nei templi: ora quanto tutti costoro si sieno ingannati e quanto essi abbiano deviato dalla verità, da ciò che si è detto appare evidente.

Capo XXVI.

Della teologia negativa.

Poichè però il culto di Dio, che è da adorarsi in ispirito ed in verità, necessariamente si appoggia sopra elementi positivi, ogni religione in quanto è culto necessariamente ha bisogno di una teologia positiva per ascendere a Dio uno e trino adorandolo come sapientissimo, piissimo, come luce inaccessibile, e vita e verità e così via, appoggiando sempre il culto sulla fede, che essa in modo più vero attinge alla dotta ignoranza, che la persuade che quello che adora come uno è insieme il tutto, che quello che venera come luce non è già luce, come quella sensibile, a cui si oppongono le tenebre, ma sibbene luce semplicissima ed infinita, nella quale le tenebre sono luce infinita, la quale risplende sempre per sè stessa nelle tenebre della nostra ignoranza, le quali tenebre non mai possono comprendere Dio.

E così la teologia negativa è tanto necessaria in rapporto a qualsiasi altra affermativa, che senza di essa non si venererebbe già Dio, come Dio

infinito, ma piuttosto come una creatura, la quale venerazione non sarebbe che idolatria, in quanto attribuirebbe all'immagine ciò che solo conviene alla verità.

È perciò che è necessario a tale scopo intrattenerci un poco intorno alla teologia negativa.

La sacra ignoranza ci ha mostrato che Dio è ineffabile e ciò perchè egli è infinitamente più grande di tutto ciò che si può nominare, essendo egli la verità somma. In modo più adeguato noi possiamo parlare di lui, rimovendo e negando, che non aggiungendo ed affermando, come dice anche il grandissimo Dionigi (44) il quale, seguito in ciò da Rabbi Salomon e da tutti i sapienti, pose che Dio non fosse nè verità, nè intelletto, nè luce nè altro di ciò che si può dire.

Per il che secondo una tale teologia negativa Dio non è nè Padre, nè Figlio, nè Spirito Santo, ma solo infinito. L'infinità, come infinità, non è infatti nè generante nè generata, nè procedente; per il che Ilario di Poitier (45) con acutissima sottigliezza, pur di distinguere le persone, disse: *In aeterno infinitas, species in imagine, usus in munere,* volendo dire che quantunque nell'eternità noi non possiamo vedere che infinità, tuttavia codesta infinità che è la stessa eternità, se non può, non essendo possibile per essa affermazione di sorta, comprendersi come generante, come eternità è affermazione di unità, in quanto è massimo presente, e per ciò stesso principio senza princi-

pio; per il che *species in imagine* vuol dire principio da principio; *usus in munere* vuol dire processione da entrambi.

Tutto ciò, per quanto già si è detto, è ormai chiarissimo, giacchè quantunque l'eternità sia infinita, in modo però che l'eternità non sia maggiormente causa del Padre che l'infinità, tuttavia secondo un certo modo di considerare le cose, l'eternità si attribuisce al Padre e non al Figlio nè allo Spirito Santo: l'infinità invece non si attribuisce solo ad una piuttosto che ad altra persona, perchè essa infinità in riguardo all'unità è il Padre, in riguardo all'eguaglianza è il Figlio, in riguardo alla connessione è lo Spirito Santo; secondo però il semplice riferimento ad infinità, essa non è nè il Padre, nè il Figlio, nè lo Spirito Santo, quantunque l'infinità stessa, in quanto è eternità, è quasivoglia delle tre Persone e così ogni Persona è infinità ed eternità, non però in rapporto a semplice infinità, perchè in rapporto a ciò Dio non è nè uno, nè più, e niente, secondo la teologia negativa, si può trovare in lui all'infuori dell'infinità.

Perciò per la teologia negativa Dio non è conoscibile nè in questa nè nell'altra vita, poichè ogni creatura è in confronto a Dio tenebra che non può comprendere il lume infinito, noto solo a sè stesso.

Da ciò deriva che in teologia vere sono le negazioni, ed insufficienti le affermazioni: si deve

aggiungere però che tra le negazioni sono più vere in confronto ad altre quelle che tendono a rimuovere dall'ente perfettissimo quello che è meno perfetto: così è più vero dire che Dio non è pietra, che dire ch'egli non è vita ed intelligenza; è più vero dire ch'egli non è ebbrezza che non dire ch'gli non è virtù; nelle affermazioni invece le cose vanno al rovescio, perchè in esse è più vero dire che Dio è intelligenza e vita, che non dire ch'egli è terra, pietra, o corpo.

Tutto ciò appare evidentissimo da quanto si è detto; per il che possiamo conchiudere che la verità precisa in modo incomprensibile traluce nelle tenebre della nostra ignoranza.

E questa è quella dotta ignoranza, che fu oggetto delle nostre ricerche; in rapporto ai diversi gradi di tale ignoranza si è visto che ci è possibile avvicinarci all'infinita bontà di Dio massimo ed unitrino, collo scopo di poterlo sempre in ogni nostro sforzo lodare per il fatto che Egli, benedetto nei secoli sopra ogni cosa, ci si è mostrato incomprensibile.

LIBRO II.

Chiarita, sulla base di riferimenti simbolici, la dottrina dell' ignoranza intorno alla natura del massimo assoluto, natura che, pur nella sua ombra per noi impenetrabile, ci brilla così non poco in forza di tale dottrina, ricerchiamo ora, sempre per la medesima via, come mai le cose, per tutto quello che esse sono, sieno dallo stesso massimo assoluto.

Poichè ogni causato deriva del tutto dalla causa, e per nulla da sè stesso, e rifrange nel modo più simile e vicino che è possibile, l'origine e la ragione per cui esso è quello che è, ne segue che è difficile comprendere la natura della contrazione, essendo in sè stesso incognito l'esemplare assoluto.

Ci conviene adunque renderci dotti nella ignoranza nostra al di là di ogni nostra apprensione, affinchè, pur non potendo noi capire la verità precisa come essa è veramente, per lo meno si sia spinti a vedere che essa è quello che noi non riusciamo a comprendere.

Questo è lo scopo di questa parte del nostro lavoro, che la clemenza tua potrà giudicare ed accettare.

Capo I.

Di alcuni elementi analogici preliminari per inferirne l' unità infinita dell' universo.

Gioverà moltissimo alla dottrina dell'ignoranza premettere alcuni elementi analogici preliminari, i quali ci daranno modo, rendendo più chiaro quel che diremo, di assurgere agli elementi analoghi infiniti, che con pari arte si potranno mettere in luce.

Abbiamo detto al principio del nostro lavoro che con tutto ciò che può essere o più o meno di quello che è non si può identificare ciò che è il massimo nel suo essere e nel suo potere: da ciò si è derivato che la precisa eguaglianza non conviene che a Dio solo, dal che segue che tutte le cose che si possono dare, all'infuori di lui, sono diverse fra di loro: non può quindi un dato moto essere eguale ad un altro, ed essere quello misura per quest'altro, differendo necessariamente ciò che dovrebbe essere la misura da ciò che dovrebbe essere misurato.

Quantunque ciò per noi non deve servire che in rapporto all'infinito, pure tu vedi, se ti rivolgi all'astronomia, perchè mai, in base ad esso, già

l'arte del calcolo manchi di precisione, in quanto essa presuppone che tutti i moti dei pianeti si possano misurare per il moto del sole. Ora la disposizione del cielo, e per quel che si riferisce allo spazio, e per quel che si riferisce al sorgere ed al tramontare dei segni e per quel che riguarda l'elevazione del polo e tutto quello che con ciò ha rapporto, non è conoscibile in modo preciso da noi.

E poichè due luoghi non possono mai in modo preciso concordare fra loro e nel tempo e nello spazio, è manifesto che le nostre cognizioni sugli astri sono ben lungi, per le particolarità loro, dalla precisione.

Se per conseguenza tale necessità d'ordine matematico tu riferisci alle figure geometriche, tu vedi che anche in esse è impossibile un'eguaglianza reale, e che nessuna cosa può concordare in modo preciso con un'altra nè in figura, nè in grandezza.

E quantunque ci sieno regole fisse per descrivere una figura eguale ad un'altra già data, tuttavia in realtà tale eguaglianza è impossibile, essendo sempre diverse fra loro le realtà particolari.

Da ciò comprendi che mentre la verità, che faccia astrazione dalle particolarità delle cose, come avviene nella ragione, vede l'eguaglianza, questa è impossibile che si trovi nelle cose, poichè in queste essa farà sempre difetto.

Anche in musica, per lo stesso motivo, non vi è mai precisione.

Nessuna cosa concorda con un'altra per il peso, per la lunghezza, per lo spessore; non è quindi possibile tra le varie voci di zampogne, di campane, di uomini, e di tutti gli altri strumenti trovar precise proporzioni armoniche, senza che non se ne possano trovare di più precise: così nei diversi strumenti, come nei diversi uomini, non si può dare il medesimo grado di verità, di proporzione, chè in essi sarà sempre necessario che vi sia diversità in rapporto a luogo, a tempo, a complessione e simili.

La proporzione precisa adunque nella sua ragione solo si può pensare, ma non mai nelle cose reali potremo gustare l'armonia perfetta, senza alcun difetto, appunto perchè questa in esse non c'è.

La massima e perfettissima armonia non è che proporzione nell'eguaglianza; ora nessun uomo in carne ed ossa la può udire, perchè quella, essendo ragione di ogni armonia, come la luce infinita è ragione di ogni luce, scioglierebbe in sè la ragione stessa dell'anima nostra, cosicchè l'anima, anche quando si sentisse, pur senza rapimento, sciolta da tutto ciò che è sensibile, quando cioè non fosse in funzione dell'intelletto, non potrebbe udire il supremo accordo dell'armonia.

È certo che un grande conforto si potrebbe trovare nel godimento di tale armonia in rapporto a ciò che è immortalità del nostro spirito, che, in quanto è ragione ed intelletto, vive in sè stesso per alcunchè di incorruttibile, in base a cui comprende

da sè ciò che nella musica è concordia o discordia, e pregusta alcunchè di quello che è la gioia eterna di cui godono i beati, sciolti del tutto da ciò che è mondano. Ma di ciò si tratterà altra volta.

Se poi la nostra regola applichiamo all'aritmetica, noi troveremo che in nessun numero due elementi possono convenire in modo identico, giacchè per ciò che riguarda la realtà dei numeri, essa varia sempre col variare, che può essere esteso all'infinito, della loro composizione, complessione, proporzione, armonia, moto, e tutto il resto.

Da ciò si comprende che noi ignoriamo, appunto perchè nessuno mai è in sè stesso come un altro è in altra cosa, ed anche se per mille anni uno si studiasse di imitare un altro in qualunque cosa, non mai riuscirebbe nè per il senso, nè per l'imaginazione, nè per l'intelletto, nè per qualsiasi atto di scrittura, o di pittura, o di arte: una differenza sensibile sarà pur sempre percepibile fra i due.

L'arte cerca d'imitare la natura, per quanto le è possibile, ma non essa potrà arrivare all'identità precisa con essa; mancano adunque e medicina e alchimia, e l'arte magica, e tutte le altre che hanno per oggetto la trasformazione delle cose, della precisione della realtà, che è la verità, per quanto alcune di tali arti possa essere più vera in confronto di altre, come la medicina è più vera che non le arti delle trasformazioni, come è per sè manifesto.

Da un tal fondamento risulta chiara l'affermazio-

ne che negli opposti, quali possano essere semplice e composto, astratto e concreto, formale e materiale, corruttibile ed incorruttibile e così via, c'è sempre possibilità di più o di meno.

Da uno degli opposti non si arriva mai all'altro nella sua purezza, od in alcunchè in cui ciascuno di essi stia nella sua assoluta precisione.

Tutte le cose adunque, che pur sono sulle traiettorie di certi opposti, si trovano in grado diverso rispetto a tali opposti, partecipando quale più, quale meno di essi e sortendo meno della natura di uno per la vittoria sopra di esso dell'altro.

Da ciò si può investigare per via discorsiva la natura delle cose per sapere in che modo la composizione di una di esse si trovi in una certa quale semplicità, ed in che modo invece in un'altra la semplicità si trovi nella composizione; in altri termini come la corruttibilità dell'una si comporti coll'incorruttibilità, ed il contrario dell'altra, e così del tutto, come si mostrerà nell'altra opera nostra *De coniecturis* (46) in cui si tratterà più diffusamente intorno ad un tale argomento.

Per ora bastino le poche cose dette a mostrare il mirabile potere della dotta ignoranza.

Tornando ora alla trattazione più diffusa del nostro argomento, affermo che a noi non è possibile nè assurgere al massimo per sè stesso, nè discendere al minimo, perchè non ci è possibile l'approdo all'infinito, come si vede nel numero, per ciò che riguarda il processo delle sue divisioni.

Da ciò risulta chiaro che, dato qualsiasi finito, sempre è concepibile il più ed il meno di esso per ciò che riguarda la sua quantità, il suo valore o perfezione, e tutto il resto; il che è per il fatto che nelle cose non si possono ammettere il massimo e il minimo per sè stesso, nè è possibile il processo dell'infinito per sè stesso, come già si è dimostrato.

Poichè infatti ogni parte dell'infinito è infinita, c'è contraddizione nel pensare che si trovi ancora il più ed il meno una volta che si sia giunti all'infinito; il più ed il meno come non possono convenire all'infinito così non possono avere rapporto di sorta coll'infinito, appunto perchè necessariamente in questo tutto è infinito.

Nel numero infinito infatti dato che ad esso si possa assurgere, come esso è in atto, il due non sarebbe minore di cento, nello stesso modo che la linea infinita, che si pensi risultare da infiniti segmenti della lunghezza di due piedi, non sarebbe minore della linea infinita, che si pensi risultare di infiniti segmenti di quattro piedi.

Niente adunque si può dare che possa esaurire la potenza divina, per il che, dato alcunchè, è sempre concepibile un più od un meno in forza di essa, salvo lo stesso massimo assoluto, come si vedrà più avanti nel terzo libro.

Solo adunque l'assolutamente massimo è infinito in senso negativo, per il che solo esso è tutto ciò che può essere in tutta la sua potenza.

L'Universo invece, che comprende tutto ciò che non è Dio, non può essere infinito in senso negativo; pur essendo senza termine, esso è infinito solo in senso privativo, sotto il qual punto di vista l'Universo non è nè finito nè infinito. Non può esso infatti essere maggiore di quello che è, il che avviene per difetto; la possibilità, infatti, il che vuol dire la materia, non si estende al di là di quello che è.

Non sarebbe infatti altra cosa il dire che l'Universo può essere in atto più di quello che è dal dire che il poter essere suo può passare ad essere infinito in atto, il che è impossibile, perchè solo ciò che è l'attualità in senso infinito, la quale non è altro che l'assoluta eternità, non può derivare da possibilità precedenti, appunto perchè è essa la possibilità in atto di ogni essere.

Per il che, sebbene in rapporto all'infinita potenza di Dio, che è senza limiti, l'Universo potrebbe essere maggiore, tuttavia esso per sè stesso non può essere maggiore, opponendosi a ciò la possibilità dell'essere, o materia, la quale non può in atto estendersi all'infinito: esso così è senza termine, non essendo possibile si dia alcunchè in atto che lo limiti; è in tal senso che l'Universo è infinito, in senso cioè privativo.

L'Universo poi non è in atto che per contrazione, e ciò perchè esso sia nella condizione migliore compatibile colla sua natura.

Tutto ciò che è creatura, quello cioè che neces-

sariamente è, deriva infatti dall'essere divino assoluto per sè stesso, come, conseguentemente alla dotta ignoranza, brevissimamente saremo per dimostrare nel modo più chiaro e più semplice che ci sarà possibile.

Capo II.

In che modo l'essere di ciò che è creato sia per l' intelletto dall' essere del primo.

La sacra ignoranza ci ha già, per quello che si è detto, mostrato che nulla è da sè stesso, salvo il massimo assoluto, nel quale, e da sè, ed in sè e per sè, tutte le cose sono l'identico, cioè lo stesso essere assoluto; si è visto anche che necessariamente tutto ciò che è, per tutto quello che è, lo è dallo stesso essere assoluto, in che modo infatti ciò che è, che non è da sè stesso, potrebbe essere altrimenti che dall'essere eterno?

Poichè lo stesso massimo è lungi da qualsiasi invidia (47) non può comunicare un essere che sia, come tale, di minor valore. La creatura quindi, che è dall'essere, tutto ciò che è, e cioè corruttibilità, divisibilità, imperfezione, diversità, pluralità ed altro di simil genere, non può avere dal massimo che è in sè stesso eterno, indivisibile, perfettissimo uguale, uno, nè tutto ciò può avere da altra causa positiva.

Come infatti la linea infinita è rettitudine infinita, il che è causa di tutto ciò che è linea, di modo che la linea curva, in quanto è linea è dalla linea infinita, mentre in quanto è curva, non è da essa, perchè l'essere curva deriva dal suo non essere infinita, appunto perchè è curva per il fatto di non essere la linea massima (giacchè se fosse massima, non sarebbe curva, come si è dimostrato più sopra), così succede per le cose alle quali pure tocca, per il fatto di non essere esse il massimo, di essere alcunchè di menomato, di altro, di distinto, ed altro di simil genere, le quali loro condizioni non hanno certo la causa dal massimo.

La creatura quindi deriva da Dio solo la condizione di essere una, discreta e connessa coll'universo, e quanto più essa è una, tanto più essa è simile a Dio.

Il fatto poi che l'unità delle creatura si scinda nella pluralità, la discrezione nella confusione, e la connessione nella discordanza, non deriva già in esse da Dio, o da altra causa positiva, ma da motivi di contingenza.

Chi pertanto, congiungendo insieme, a proposito di creature, la necessità assoluta, da cui esse sono, e la contingenza, senza di cui non sarebbero, può comprendere a fondo l'essere loro?

Sembra infatti che la creatura per sè stessa, che non è Dio, e che ciò non di meno non è niente, sia quasi alcunchè di intermedio tra Dio ed il niente, perchè essa è dopo Dio, e prima del niente, co-

me dice un sapiente il quale parla di un'opposizione tra Dio ed il niente per la mediazione dell'ente; tuttavia la creatura non può essere come una composizione di essere e non essere.

Sembra adunque che la creatura non è l'essere, per il fatto che dipende dall'essere, nè non essere, per il fatto che al di qua del niente, nè composizione dell'uno coll'altro.

Il nostro intelletto quindi, che non può passare al di là dei contradittorii, non può comprendere, o per processo di divisione o per processo di composizione, il vero essere di ciò che è creato, quantunque sappia che tale essere suo non è che dall'essere del massimo.

Non è intelligibile per noi l'essere delle creature per il fatto che non è intelligibile l'essere, da cui esse sono, e per il fatto che non è intelligibile l'inerire di un accidente, quando non è intelligibile la sostanza, a cui esso inerisce.

Come adunque una creatura, in quanto è creatura, non può essere detta una, per il fatto che dipende dall'unità, nè può, per il fatto di essere sviluppo dell'uno, essere detta insieme ed una e più, in quanto piuttosto c'è da dire che l'unità di essa creatura è per contingenza in una certa pluralità, così sembra doversi pensare anche della sua semplicità, e della sua composizione, e di tutti gli altri opposti.

Poichè d'altra parte, la creatura è tale in forza dell'essere del massimo, e poichè nel massimo es-

sere, fare e creare sono la stessa cosa, si deduce che il creare non è altro che l'essere Dio ogni cosa.

Se adunque Dio è ogni cosa, e se questo è il creare, in che modo si potrà comprendere il fatto che la creatura non sia eterna, mentre l'essere di Dio è eterno, anzi è l'eternità per sè stessa?

In quanto infatti la creatura in sè stessa è l'essere di Dio, nessuno dubiti ch'essa è nell'eternità; in quanto quindi essa cade nel tempo, non è più da Dio, perchè Dio è eterno.

Ed allora che mai può comprendere come la creatura che è dall'eterno sia insieme nel tempo?

Non può infatti la creatura, che è nell'essere per sè stesso, non essere nell'eternità di lui, nè d'altra parte essa non ha potuto essere prima nel tempo, poichè avanti il tempo non c'è stato un prima, e così essa sempre è stata da quando ha potuto essere.

Chi insomma può capire come mai Dio, che pure è la forma dell'essere, non si mescoli colle creature?

Dalla linea infinita e da una curva finita non può infatti uscirne un composto, in quanto ogni composto nasce da un certo rapporto o proporzione dei componenti: ora tra infinito e finito tutti ammettono che non ci può essere rapporto.

Ed allora l'intelletto non può comprendere che l'essere della linea curva è dalla retta infinita, mentre questa non informa quella come forma,

ma come causa e ragione, la quale ragione però non è partecipata nel senso di una cessione di una parte sua, essendo essa infinita ed indivisibile, come invece avviene della materia che partecipa della forma, di Socrate e di Platone, per esempio, che partecipano dell'umanità, o di un tutto che viene assorbito per così dire dalle sue parti, dell'universo per esempio che si esaurisce nelle sue parti; nè la partecipazione di cui si è parte è come quella di più specchi che in diversi modi partecipano dello stesso viso, non essendo possibile parlare di un essere delle creature al di là di quello che sarebbe l'essere loro lontano dallo specchio, essendo lo stesso essere loro lo specchio, il quale così c'è prima ancora ch'esso renda l'imagine.

Chi allora è tale da poter capire in che modo una sola forma infinita può in diversi modi essere partecipata in diverse creature, dato che l'essere della creatura non può essere altro che il risplendere di quella forma, ricevuta non già in qualche modo positivo, ma diversamente in ordine a motivi di contingenza? È della creatura come di una creazione artistica, la quale, dipendendo dall'idea dell'artista, non ha altro essere che quello di dipendenza in rapporto a colui da cui essa ha l'essere, e per la cui azione essa si conserva, come l'imagine di una cosa se posta in uno specchio, colla restrizione però che cotesto specchio per sè ed in sè è nulla o prima o dopo del ricevere quell'immagine.

Nè si può capire in che modo Dio possa diventar per noi manifesto per il mezzo delle creature visibili; Dio infatti non può conoscersi per quello che è il nostro intelletto, il quale, quando si mette a pensare ad alcunchè, si riferisce sempre a qualche forma, per il tramite della fantasia, o di colore, o di suono o d'altro, mentre prima era privo di forme, per assumere poi la forma di qualche altro segno, o di voce o di lettera, la quale si insinua colle altre.

Quantunque Dio o abbia creato il mondo come vogliono i pii per farci conoscere la bontà sua, o perchè, massima ed assoluta necessità, abbia dato origine alle cose, che gli debbano ubbidire, cosicchè vi siano enti che da lui siano mossi, e lui temano, e lui giudichi od altro, è manifesto tuttavia che non per ciò egli ha assunto altra forma, essendo egli la forma di tutte le forme, e che egli non appare in dati segni positivi, perchè qualunque segno, per il fatto che è, richiede sempre qualche cosa d'altro in cui sia, e così all'infinito.

Ora come alcuno potrebbe capire in che modo tutte le cose sieno l'immagine di quell'unica ed infinita forma che è Dio, assumendo la diversità da motivi di contingenza, quasichè la creatura sia un Dio occasionato, come l'accidente è sostanza occasionata e la donna un uomo occasionato?

La forma infinita una volta ricevuta da un ente, non lo può essere che in modo finito, sicchè ogni creatura è quasi infinità finita, o Dio creato, e lo

è in modo che non possa esservi di meglio: quasi che Dio avesse detto *Fiat* e poichè Dio, che è la stessa eternità, non avrebbe potuto diventare, si è fatto ciò che ha potuto farsi come il più simile a Dio.

Da ciò si inferisce che ogni creatura, come tale è perfetta, per quanto essa possa sembrare meno perfetta rispetto ad un'altra.

Dio infatti nella sua bontà comunica l'essere a tutte le cose nell'unico modo che si può comprendere in rapporto alla sua natura.

Ora poichè Dio si comunica ed è ricevuto all'infuori di qualsiasi diversità od invidia, e poichè egli non permette che in altro modo ciò avvenga e che da altro si riceva ciò che è contingente, ogni essere creato riposa nella sua perfezione, che liberalmente riceve dall'essere divino, non desiderando affatto che altro ente sia creato, come cosa più perfetta, ma prediligendo ciò che ha dal massimo ente, come un certo quale dono divino, questo solo desiderando che in modo incorruttibile si perfezioni e si conservi.

Capo III.

In che modo il massimo complichi ed esplichi in modo intelligibile ogni cosa.

Niente si può dire o pensare di quella verità investigabile, di cui si è parlato nella prima parte, che non sia implicito nella prima verità: è necessario infatti che sia vero tutto ciò che è in accordo con quanto già si è detto intorno alla prima verità; falso invece è tutto ciò che con quanto si è detto intorno ad essa, non concorda.

Ora a proposito di essa già si è mostrato che non vi può essere che un solo massimo di tutti i massimi: massimo poi si è detto esser ciò a cui nulla si oppone, dove quindi anche il minimo è il massimo. L'unità adunque infinita è la complicazione di tutte le cose : ed essa si dice unità, perchè unifica tutto, e non solo essa è complicazione massima come l'uno lo è del numero, ma è massima perchè complicazione di tutto.

E come nella serie dei numeri, in quanto sono esplicazione dell'uno, non si trova che l'uno, così in tutte le cose che sono non si trova che il massimo.

Uno si può dire anche il punto, in rapporto alle grandezze che non sono che esplicazioni di tale uno, ed infatti nelle grandezze non si trova altro che il punto.

Così in ogni parte di una linea, dovunque tale linea tu abbia diviso, non vi è che il punto e così è della superficie e del corpo.

E non vi è che il punto, in quanto è l'uno, il quale non è altro che la stessa unità infinita, poichè il punto, per sè stesso, in quanto è il termine, è la perfezione e la totalità della linea e della grandezza, complicando in sè ogni grandezza, di cui prima esplicazione è la linea, nella quale nient'altro si trova che il punto.

Così anche la quiete è l'unità che complica il moto, il quale, se bene osservi, non è che quiete ordinata a serie.

Il moto adunque è esplicazione della quiete.

Così anche l'ora, cioè il presente complica il tempo; il passato fu un presente; il futuro sarà un presente: nient'altro quindi c'è nel tempo che il presente disposto pur esso a serie.

Il passato adunque ed il futuro non sono che esplicazione del presente, ed il presente non è che la complicazione di tutti i presenti, e questi non sono che l'esplicazione svolgentisi a serie del presente, ed in essi null'altro si trova che il presente.

Vi è perciò un solo presente come complicazione di tutti i tempi, e tale presente non è in sè stessa che unità.

In base a tutto ciò si vede che l'identità è complicazione della diversità, l'eguaglianza lo è dell'ineguaglianza, e la semplicità lo è di tutte le divisioni e discriminazioni.

Vi è quindi una sola complicazione, e non già parecchie, e cioè una complicazione in rapporto a sostanze, un'altra in rapporto a qualità, una terza in rapporto a quantità e così via, e ciò perchè non vi è che un solo massimo col quale s'indentifica il minimo, nel quale la diversità complicata non si oppone affatto all'identità che complica.

Come infatti l'unità precede l'alterità, così anche il punto, che è la perfezione, precede la grandezza; il perfetto precede l'imperfetto, e cioè la quiete il moto, l'identità la diversità, l'eguaglianza l'ineguaglianza , e così di tutte le altre cose che si risolvono tutte nell'unità, che è poi la stessa eternità; più eterni infatti non ci possono essere.

Dio adunque è l'ente che complica in sè tutte le cose, perchè tutte le cose sono in lui; d'altra parte egli è l'ente che esplica tutte le cose, perchè egli è in tutte le cose.

Per rendere più perspicuo il nostro pensiero, riferiamoci ai numeri e diciamo: il numero è l'esplicazione dell'unità; dire numero vuol dire rapporto, ora ogni rapporto è dalla mente; è per questo che i bruti, che non hanno mente, non possono numerare. Come adunque dalla mente nostra, per il fatto che siamo in grado di comprendere volta per volta molte cose intorno all'uno comune, nasce il numero, così la pluralità delle cose, nasce dalla mente divina, nella quale c'è il molteplice senza però molteplicità di sorta, per-

chè il molteplice è in un'unità che il tutto complica in sè.

Per il fatto che le cose non possono partecipare in modo eguale dell'eguaglianza per sè stessa dell'essere, Dio nell'eternità sua vede ora una di esse così, ed un'altra così, dal che deriva la pluralità, la quale però in lui è sempre unità.

La pluralità, il che vuol dire il numero, non ha altro essere che quello di essere dall'unità per sè stessa.

L'unità quindi, senza di cui non vi sarebbe numero, diventa numero nella pluralità, ciò vuol dire che è l'unità che esplica ogni cosa, o in altri termini ch'essa è nell'unità.

Certo si è però che il processo della complicazione e dell'esplicazione eccede l'intelligenza nostra: chi infatti, io domando, potrebbe mai capire come mai la pluralità delle cose sia dalla mente divina, quando si sa che il conoscere di Dio, che è unità infinita, è il suo stesso essere?

Se ti riferisci al numero, considerando per analogia in che modo il numero è la moltiplicazione da parte della mente dell'uno comune, ti sembrerà che Dio, che è unità, è quasi moltiplicato nelle cose, dato che il di lui conoscere è l'essere suo; capisci però che non è possibile che quella sua unità, che è massima ed infinita, si moltiplichi.

Ma allora come puoi comprendere la pluralità, il cui essere è dall' uno, all'infuori di qualsiasi moltiplicazione? e come puoi comprendere la mol-

tiplicazione dell'unità all'infuori pure di ogni moltiplicazione?

Non certo tutto ciò puoi comprendere riferendoti al trovarsi di una specie o di un genere in molte specie od in molti generi, perchè fuori di quelle e di questi, generi e specie non sono che astrazioni dell'intelletto.

Nessuno adunque può comprendere in che modo si esplichi per il mezzo della molteplicità delle cose Dio, la di cui unità non è già quella a cui l'intelletto assurge astraendo dalle cose, in quanto esso è unito ed immerso nelle cose.

Se consideri infatti le cose senza Dio, esse sono un nulla, come è un nulla un numero senza l'unità. Se consideri Dio senza le cose, egli è, e le cose sono niente. Se consideri lui come è nelle cose, tu saresti portato a considerare le cose come alcunchè per sè stesso, in cui quegli inerisca, ed in ciò sbaglieresti, come già si è mostrato, in quanto si è visto che l'essere di una cosa non è già alcunchè di a sè, come lo è il fatto d'essere essa alcunchè di diverso dal resto; giacchè il suo essere è dall'essere del massimo. Se consideri la cosa come è in Dio, allora Dio ti si rivela come unità, per il che non ti resta di dir altro che questo che la pluralità delle cose nasce dal fatto che Dio è in nessuna cosa.

Se infatti tu togli Dio dalla creatura, nulla ti rimane, il che non equivale affatto al dire: se tu togli la sostanza ad un composto, non ti rimane al-

cun accidente, e quindi ti rimane nulla per cui l'intelletto possa capire come ciò sia.

Quantunque infatti sia vero che l'accidente, tolta la sostanza, si annulli, resta però sempre che nulla è per sè l'accidente, e quindi l'annullarsi dell'accidente va inteso solo in rapporto al fatto che l'essere suo sta solo nel suo inerire in una sostanza.

Così, per esempio, quantità non c'è se non in funzione dell'essere di una sostanza, e quando quella in questa inerisce, allora questa sostanza per quantità è tanta così o così.

Ora tutto ciò non ha senso rispetto a Dio, perchè la creatura non ha tale valore rispetto a lui in quanto in lui in tal modo inerisca: nessun contributo essa infatti dà a Dio come invece lo dà l'accidente alla sostanza; contributo questo che va inteso per il fatto che quantunque l'accidente abbia la sua realtà nella sostanza, questa però non potrebbe essere quello che è senza tutti i suoi accidenti; il che non è affatto quello che avviene in Dio.

Come adunque potremo capire la creatura, come creatura la quale è da Dio, ma non per questo alcun contributo dà a lui che è il massimo? Se, d'altra parte, la creatura non ha nemmeno quel tanto d'entità che ha l'accidente, in quanto per sè è del tutto nulla, in che modo si può comprendere la pluralità delle cose pensando al fatto che

Dio è in nessuna cosa, e che il nulla è proprio di ciò che non è ente?

Se tu dici: causa onnipotente di tutto ciò è la volontà di lui (e volontà ed onnipotenza in Dio sono il suo essere, in quanto parlandosi di Dio tutto si compone o quasi in una teologia circolare), ciò necessariamente equivale al confessare che tu ignori del tutto come avvengano e complicazione ed esplicazione, e che questo solo tu sai che tu ignori il processo di esse, quantunque tu sappia che Dio è complicazione ed esplicazione di tutte le cose e che, in quanto egli è complicazione, tutte le cose in lui sono lui, ed in quanto è esplicazione, egli è in tutto quello che esse sono, come una realtà lo sarebbe in tutte le sue immagini.

Avviene di Dio, sotto un tal riguardo, quello che avverrebbe di un viso che sapesse da sè moltiplicare riproduzioni di quello che è la sua immagine in sè stessa e ciò in modo distante e vicino, non nel senso che abbia rapporto a luogo, ma sibbene nel senso che abbia rapporto a somiglianza, più o meno perfetta, colla realtà della faccia.

Se ciò avvenisse, dato che non si potesse in altro modo moltiplicare quell'immagine, noi vedremmo nelle riproduzioni fattesi da una faccia sola, apparir questa in modo ben diverso e molteplice.

Così in Dio, nel quale però un tale processo è per noi inintelligibile, al di là quindi di qualsiasi nostro potere di apprendimento.

Capo IV.

In che modo l'universo massimo contratto sia solo similitudine dell'assoluto.

Se con analisi sottile noi estendiamo quello che ci si è chiarito sulla base della dotta ignoranza, dal fatto che si è visto che l'essere l'assoluto massimo è ogni cosa, e che ogni cosa è da esso, potranno derivare non pochi insegnamenti intorno al mondo, cioè all'universo, che io affermo essere solo il massimo contratto.

Tale contratto o concreto, derivando dall'assoluto tutto ciò che può avere in sè, rifrange in sè, per quanto può, anche questo, che è nel massimo assoluto, il fatto cioè di essere esso massimo.

Tutto ciò pertanto che nel primo libro ci si è chiarito intorno al massimo assoluto, e tutto ciò che ad esso massimo conviene in modo assolutamente massimo, affermiamo che conviene in modo contratto al contratto: il che cercheremo in qualche modo di spiegare per rendere facile la via a chi a ciò rivolge la mente.

Dio è la massima assoluta e assoluta unità, che previene ed unisce tutte le differenze e tutte le distanze, anche per quello che hanno di elementi contradittorii, tra cui non pare ci sia mediazione di sorta; Dio perciò è l'unità che in modo assoluto è ciò che sono tutte le cose, in tutte le quali esso è

assoluto principio e fine; entità adunque in cui tutte le cose sono senza pluralità, massimo assoluto per sè stesso, senza composizione o distinzione di sorta, come la linea infinita è tutte le figure.

In modo analogo il mondo od universo è il massimo ed unico contratto che in modo contratto previene gli opposti, per quello per cui sono contrarii fra loro; esistenza quindi che in modo contratto è tutto ciò che sono le cose, in tutte le quali esso è principio contratto e fine contratto; ente adunque contratto, infinità contratta, nel senso che in tale contratta infinità tutte le cose, senza pluralità di sorta, sono lo stesso massimo contratto senza composizione o distinzione alcuna nelle contrazioni loro, come la linea massima contratta è in modo contratto tutte le figure.

Per il che quando tu abbia ben chiaro il concetto di contrazione, tutto diventa chiaro.

L'infinità, o il che è lo stesso, la semplicità e l'indistinzione contratta, per un processo a portata infinita, discende dall'assoluta entità nella sua condizione di contrazione, e ciò perchè dall'assoluta infinità ed eternità ne provenga un universo infinito ed eterno, e dall'unità ne provenga ciò che è pur sempre uno.

L'unità assoluta è sciolta da ogni pluralità; l'unità invece contratta, che è appunto l'universo, per quanto sia anch'essa una e, nel senso che le conviene, massima, per il fatto però di essere contratta, non è sciolta da pluralità, quantunque non ci sia che un solo massimo contratto.

Per il chè sebbene per l'universo si tratti sempre di un'unità massima, tale unità però è contrazione attraverso la pluralità, come l'infinità sua è contrazione attraverso il finito, la semplicità attraverso la composizione, l'eternità attraverso la successione, la necessità attraverso la contingenza, e così per tutto il resto, come se la necessità assoluta si comunicasse all'infuori di qualsiasi mescolanza e finisse in modo contratto nel proprio opposto: se per esempio, la bianchezza avesse l'essere assoluto in sè stesso, e non già per supposizione dell'intelletto nostro; dato che ci sia alcunchè di bianco, bisognerà pensare che questo alcunchè di bianco non è tale per la bianchezza, in quanto è l'essere assoluto, ma per ciò che è il suo opposto, e cioè la non bianchezza per il quale opposto appunto quel qualche cosa diventa bianco da bianchezza, senza di cui bianco quel qualche cosa non sarebbe.

Da tutto ciò molte conseguenze potrebbero dedurre. Come Dio, essendo immenso, non è nel sole nè nella luna, sebbene esso sia in esse in rapporto al fatto ch'essi sono quel che sono in modo assoluto, così l'universo non è nè nel sole, nè nella luna, sebbene sia in essi ciò per cui essi sono in modo contratto.

E poichè la quiddità del sole non è alcunchè di altro da quello che sia la quiddità per sè stessa della luna, per il fatto che essa è lo stesso Dio, che è l'entità e la quiddità assoluta di tutte le co-

se, la quiddità invece contratta del sole è altra cosa di quello che sia la quiddità contratta della luna, e ciò perchè mentre la quiddità assoluta di una cosa non è la cosa stessa, la quiddità invece contratta di essa non altro è che la cosa stessa.

Poichè adunque l'universo è la quiddità contratta, che in un dato modo è contratta nel sole ed in altro modo lo è nella luna, da quanto si è detto si vede che l'identità dell'universo è nella diversità, come la sua unità è nella pluralità.

L'universo quindi, sebbene non sia nè il sole nè la luna, è tuttavia sole nel sole, e luna nella luna, contemporaneamente cioè ciò che è sole e ciò che è luna, senza pluralità e diversità.

Dire universo vuol dire università, cioè unità dei molteplici. Per il che come l'umanità non è nè Socrate nè Platone, ma in Socrate essa è Socrate, ed in Platone Platone, così l'universo si comporta per tutte le cose.

Ora poichè si è detto che l'universo è solo un principio contratto, massimo però in tale sua contrazione, si vede ben chiaro come mai per semplice emanazione del massimo contratto del massimo assoluto, tutto l'universo sia venuto ad essere.

Tutti gli enti poi, parti dell'universo, senza delle quali l'universo, in quanto è unica contrazione, non potrebbe essere, nè tutto, nè perfetto, si sono tradotti in atto insieme coll'universo, e non c'è da pensare ad una riduzione in atto pri-

ma della pura intelligenza, poi dell'anima, poi della natura, come hanno opinato Avicenna (48) ed altri filosofi: diciamo però che come nella mente dell'artista prima c'è il tutto, per esempio la casa, e poi le parti, per esempio le pareti, così, quando nell'intenzione di Dio tutte le cose si tradussero in atto, in un certo senso prima in atto si è tradotto l'universo, e poi in conseguenza di esso, tutte le cose, senza di cui l'universo nè sarebbe vero universo, nè quindi perfetto.

Per il che, come l'astratto è nel concreto, così noi consideriamo l'assoluto massimo anzitutto nel massimo contratto, poi, per conseguenza in tutti i particolari, appunto perchè l'universo è, per tutto quello che è in modo contratto, tutto nel massimo in modo assoluto.

Dio infatti è la quiddità assoluta del mondo, come dell'universo, e l'universo è la stessa quiddità contratta.

Contrazione poi si dice sempre rispetto ad alcunchè, al poter divenire, per esempio, di questo o quest'altro.

Dio adunque, che è uno, è nell'universo pur esso uno, e l'universo alla sua volta è in modo contratto in tutte le cose.

Dal che si può capire come mai Dio, che è unità semplicissima, coll'aver rapporto coll'universo in tutta la sua unità, è in un certo senso, proprio per la mediazione dell'universo, in tutte le cose, e come la pluralità delle cose, ancora per tale mediazione, sia in Dio.

Capo V.

Il tutto in tutto.

Se bene rifletti su quanto si è detto, non ti sarà difficile capire la verità del detto di Anassagora (49), *il tutto in tutto*, verità che è forse più profonda di quella che Anassagora stesso pensasse.

Essendosi visto infatti nel primo libro che Dio è in tutte le cose, perchè tutte le cose sono in lui, ed essendosi poco sopra affermato che Dio in un certo senso è in tutte le cose per la mediazione dell'universo, ne deriva la conseguenza che tutto è in tutto, cioè che qualsivoglia cosa è in qualsivoglia cosa, e ciò perchè l'universo, quasi per esigenza intrinseca di natura, ha preceduto, come perfettissimo, tutti i singoli, appunto collo scopo che qualsivoglia cosa fosse in qualsivoglia.

In ogni creatura infatti l'universo è la creatura stessa, il che vuol dire che ogni creatura riceve il tutto, in modo però che codesto tutto si riduce per contrazione ad essere quello che è quello della creatura; infatti il singolo, qualunque sia, non può essere effettivamente in atto il tutto, trattandosi sempre ne' suoi riguardi di alcunchè di contratto; il tutto dunque vi è contratto si da non essere in atto che quello che esso singolo è veramente.

Se adunque il tutto è in ogni cosa, è evidente che il tutto precede i singoli: ora quando si dice tutto, non si dice molteplicità, perchè non come pluralità, ma come unità il tutto ha preceduto i singoli.

Senza riferimento adunque a pluralità di sorta si deve dire che il tutto ha preceduto, nell'ordine di natura, i singoli; quando infatti noi diciamo che il tutto è in qualsivoglia cosa in atto, diciamo che quello è in questo senza pluralità affatto.

L'universo non è nelle cose che in modo contratto, ed ogni cosa che esiste in atto contrae il tutto, nella sua unità, per riuscire in atto quello che poi esso è.

D'altra parte ogni cosa che sia in atto, è in Dio, perchè è Dio l'atto di tutte le cose.

L'atto poi è la perfezione ed il fine della potenza.

Ora poichè l'universo è contratto in ogni cosa che esiste in atto, ne consegue che Dio stesso, che è nell'universo, è in qualsivoglia cosa, e che qualsivoglia cosa, che sia in atto, è immediatamente in Dio, come immediatamente in lui è l'universo.

Non è altra cosa adunque dire: *qualsivoglia cosa è in qualsivoglia cosa* che il dire: *Dio attraverso il tutto è in tutto, e tutte le singole cose attraverso il tutto sono in Dio.*

Così, con sottigliezza di analisi, tali e profonde verità si possono apprendere, si può cioè intuire come mai Dio è in tutte le cose, all'infuori di

qualsiasi diversità, per il fatto che ogni cosa è in ogni cosa, e come mai ogni cosa sia in Dio, perchè tutte le cose sono in tutte le cose.

Quando però diciamo che l'universo è in qualsivoglia cosa, perchè qualsivoglia cosa è in esso, intendiamo dire che l'universo è per contrazione in ogni cosa ciò che l'universo stesso dentro ad essa si contrae, cosicchè in ogni cosa nell'universo vi è lo stesso universo, quantunque in modo diverso per le diverse cose, e diverse sieno le singole cose nell'universo stesso.

Considera l'esempio: è manifesto che la linea infinita è linea, triangolo, circolo o sfera: ogni linea finita poi ha il suo essere dall'infinito che è tutto ciò che è; per il che nella linea finita tutto ciò che vi è è linea infinita, mentre essa in quanto è linea, o triangolo o circolo o sfera è linea finita.

Ogni figura adunque nella linea finita sta nel suo essere finito, e tale figura non vi è nella linea o come triangolo in atto, o come circolo, o come sfera, perchè da più cose in atto non può derivare una cosa sola in atto; non dunque qualsivoglia cosa è in atto in qualsivoglia cosa, dal che deriva che nella linea il triangolo è linea, e linea è il circolo e così via.

E perchè tu meglio ciò capisca, pensa, come si dimostrerà meglio altrove, che la linea non può essere in atto che nel corpo: ora in un corpo lungo, largo e profondo così e così, nessuno dubita

che si possano plasmare tutte le figure possibili.

Nella linea adunque in atto tutte le figure, che pur vi sono possibili, in atto non sono che la linea stessa, e nel triangolo il triangolo e così di seguito.

Potremo quindi dire che nella pietra tutte le cose che pur vi sono possibili sono in atto pietra, nell'anima vegetativa, anima; nella vita, vita; nel senso, senso; nella vista, vista; nell'udito, udito; nella fantasia, imaginazione; nella ragione, ragione; nell'intelletto, intelletto; in Dio, Dio.

Ed ora considera in che modo l'unità della cosa, cioè l'universo, stia nella pluralità, e per converso la pluralità nell'unità.

Se tu ben consideri le cose, vedrai che qualsivoglia cosa, che sia in atto, deriva la sua coerenza a sè stessa dal fatto che tutte le cose sono in essa ciò che essa è, e che essa poi alla sua volta in Dio è Dio.

Mirabile unità, magnifica eguaglianza, e stupenda connessione tu potrai vedere nelle cose appunto per lo scopo che tutto sia in tutto.

La diversità poi e la connessione tra le cose tu ben puoi comprendere che deriva da questo: non potendo qualsivoglia cosa essere in atto tutte le cose, chè se ciò fosse qualsivoglia cosa sarebbe Dio, e d'altra parte poichè tutte le cose in ciascuna di esse non possono trovarsi che in rapporto a quello che ciascuna cosa è, ne consegue che nes-

suna cosa può essere simile in tutto e per tutto ad un'altra; il che dà origine al fatto che tutte le cose sono in punti sempre diversi nel dominio dell'essere, come già si è avuto occasione di vedere.

Così quell'essere che non potè farsi mantenendo la sua incorruttibilità di contemporaneità, si fece restando incorruttibile, solo nella successione però temporale: e così tutte le cose sono quel che sono in modo che altrimenti e meglio non avrebbero potuto essere.

Ogni cosa dunque ha rapporto con qualsivoglia altra, poichè nessuna condizione di ente potrebbe essere senza aver rapporto col diverso di quello che esso è, come nella membra del corpo ciascuna dà incremento a qualsivoglia delle altre e tutte così hanno rapporto con tutte. L'occhio però non può essere e mano e piede e le altre membra in atto: esso si limita ad essere occhio, come il piede si limita ad essere piede; tutte le membra tuttavia si aiutano a vicenda, sicchè ciascuna di esse riesce con ciò ad essere nel miglior modo possibile ciò che è, e la mano non è mano, nè il piede è piede nell'occhio, ma nell'occhio c'è l'occhio per il fatto che l'occhio è immediatamente nell'uomo, e così tutte le membra nel piede, in quanto piede, sono immediatamente nell'uomo, in modo che qualsivoglia membro, per il mezzo di qualsivoglia altro, è immediatamente nell'uomo, e l'uomo, cioè il tutto, per qualsiasi membro è in qualsiasi, come il tutto è per qualsiasi delle parti in qualsiasi di esse.

Se adunque consideri l'umanità quasi come un quid assoluto che per sè stesso non si possa mescolare nè contrarre, e consideri un ente in cui vi sia tale umanità assoluta in forma assoluta, dalla quale deriva quell'umanità contratta che è l'uomo individuo, quella umanità assoluta ti apparirà quasi come Dio, e quell'umanità contratta, quasi come l'universo. E siccome l'umanità assoluta è in modo essenziale nell'uomo, e per conseguenza in qualsiasi membra o qualsiasi parte dello stesso, tale umanità contratta nell'occhio è occhio, nel cuore è cuore, e così di tutto il resto, e così, sempre in modo contratto, essa è anche qualsivoglia membra in qualsivoglia.

Con tale riferimento a ciò che sono umanità e uomo noi abbiamo trovato una somiglianza con ciò che sono Dio ed il mondo, e con ciò stesso si è stabilito un passaggio sicuro da quanto si è detto negli ultimi due capitoli con quanto andremo in seguito svolgendo.

Capo VI.

Della complicazione e dei gradi della contrazione nell'universo.

Al di là di ogni nostro potere discorsivo noi abbiamo trovato che uno è l'universo o mondo, e che l'unità di esso è contratta attraverso la pluralità sua, sicchè riesce ad essere unità nella pluralità.

E poichè l'unità assoluta, è la prima, e l'unità dell'universo è da essa, quella dell'universo sarà la seconda unità che vive nella pluralità.

E poichè, come si mostrerà nel *De coniecturis*, la seconda unità è denaria, per il fatto che unisce in sè i dieci predicamenti, l'universo uno esplicherà la prima unità semplice ed assoluta per una contrazione denaria.

Tutte le cose si trovano complicate nel dieci, per il fatto che nessun numero è al disopra di esso.

Per il che l'unità denaria dell'universo complica la pluralità di tutti i contratti.

E poichè tale unità dell'universo, come il principio contratto di tutte le cose, è in tutte le cose, ne consegue, che come il dieci è la radice quadrata di cento, ed è la radice cubica di mille, così l'unità dell'universo è la radice di tutte le cose.

Da tale radice anzitutto si origina, come terza unità, ciò che è il numero quadrato, e come ultima unità o quarta il numero cubico. E così la terza unità, e cioè l'unità centenaria, è la prima esplicazione dell'unità dell'universo, che è la seconda unità; ultima sua esplicazione è l'unità quarta, che è l'unità millenaria.

In tal modo noi abbiamo trovato che tre unità, a portata universale, per gradi si succedono fino al particolare, nel quale quelle si contraggono per lo scopo che esse siano in atto ciò che quel particolare è in sè stesso. La prima unità assoluta

complica tutte le cose in modo assoluto; la prima unità contratta invece le complica in modo contratto: tale processo di complicazione poi si disnoda in modo che l'unità assoluta pare quasi complichi la prima unità contratta, perchè per la mediazione di questa possa complicare tutte le altre cose; e la prima contratta pare complichi la seconda contratta, perchè per la mediazione di questa possa complicare la terza; e la seconda contratta pare complichi la terza unità contratta (che è l'ultima unità universale, la quarta cioè cominciando dalla prima assoluta), perchè per la mediazione di essa palpiti nel particolare.

E così vediamo in che modo l'universo per tre gradi si contragga in qualsivoglia particolare.

È adunque l'universo quasi l'universalità dei dieci predicamenti generali; da qui i generi, e poi le specie e così gli universali sono tali entità secondo i gradi loro, entità che, secondo quel certo ordine della natura loro, in gradazione esistono prima delle cose, che in atto le contraggono per quel che sono.

E poichè l'universo è contratto, esso non si trova che esplicato nei generi, ed i generi non si trovano che nella specie.

In atto sono gli individui, nei quali in modo contratto stanno gli universali; dal che ben appare che gli universali non sono in atto che in modo contratto.

Sotto un tal punto di vista sono nel vero i Pe-

ripatetici quando affermano che gli universali non sono in atto fuori delle cose: solo infatti in atto è il singolo, nel quale gli universali in modo contratto sono quello ch'esso è.

Gli universali tuttavia, nell'ordine di natura, hanno una certa quale loro sussistenza universale, contraibile attraverso il singolo, non già nel senso che quelli sieno realmente in atto prima della contrazione, ma solo nel senso che per ordine naturale essi sono sussistenti come contraibili, che, insussistenti per sè, si attuano nelle cose, pressapoco come il punto, la linea e la superficie in tale gradazione precedono il corpo, nel quale solo essi sono in atto.

L'universo infatti non è già solo un ente di ragione per il fatto che non è per sè stesso in atto che in modo contratto; così anche gli universali non sono già solo enti di ragione sebbene non si trovino in atto per sè stessi all'infuori delle singole cose; pressapoco come la linea e la superficie, sebbene non si trovino all'infuori dei corpi, non per questo sono enti di ragione, trovandosi essi nei corpi come gli universali nei singoli.

L'intelletto tuttavia per astrazione pensa che gli universali sieno per sè stessi fuori le cose: tale astrazione è veramente un ente di ragione, perchè agli universali non compete certo l'essere in senso assoluto; in quanto l'universale in tutto e per tutto assoluto non è che Dio.

In che modo poi l'universale sia nell'intelletto

vedremo nell'altra opera nostra: *De coniecturis*, per quanto da quanto si è detto già in modo abbastanza chiaro si comprende che gli universali nell'intelletto non sono altro che l'intelletto stesso, in cui essi per scopo di conoscenza si trovano in modo contratto; il comprendere infatti dell'intelletto, del quale comprendere niente vi è di più alto e perspicuo, non è altro che il comprendere in sè ed in tutto il resto la contrazione degli universali.

Un dato cane con tutti gli animali della stessa specie si trova in unità per la comune natura specifica che si trova in quello ed in questi, natura che si trova contratta in essi, e non c'è proprio bisogno di pensare in proposito ad idee sussistenti, per sè come se le ha foggiate Platone.

Il comprendere dell'intelletto vien dopo all'essere ed al vivere, per ciò che riguarda l'attività sua, poichè con tale sua attività l'intelletto non può dare nè l'essere nè il vivere; il comprendere però dell'intelletto, per ciò che riguarda il contenuto delle cognizioni sue, non può venir dopo all'essere, al vivere, ed al comprendere tutto ciò che è natura.

Per il che gli universali, che l'intelletto si forma in sè stesso, non sono che similitudine degli universali contratti nelle cose, i quali universali nell'intelletto per sè stesso già in modo contratto si trovano prima che esso, basandosi sui dati sensibi-

li, li esplichi colla sua attività conoscitiva che è appunto il suo operare.

Niente infatti l'intelletto può comprendere che già non sia contratto in lui e quindi in modo contratto non sia sè stesso.

Col comprendere quindi esso non fa che esplicare, sulla base di note e segni analoghi, un certo qual mondo analogo che già in lui si trova in modo contratto.

E così dell'unità e della contrazione dell'universo nelle cose già abbastanza si è detto: passiamo ora a parlare con maggiore ampiezza della trinità sua.

Capo VII.

Della trinità dell'universo.

Poichè l'unità assoluta è necessariamente trina, e non già in modo contratto, ma in modo assoluto (l'unità assoluta infatti non è altro che trinità, il qual rapporto tra uno e trino ormai si può comprendere in modo abbastanza chiaro, dopo quello che in proposito si è detto nel primo libro), così anche l'unità massima contratta, come è unità, è anche trinità, non certo in modo assoluto, nel senso che trinità sia unità, ma in modo contratto, nel senso cioè, che, come l'unità non è che nella trinità, così il tutto sia nelle parti in modo contratto.

Nel divino l'unità non è nella trinità in modo contratto come avviene del tutto rispetto alle parti, o dell'universale rispetto ai particolari, in quanto nel divino l'unità stessa è trinità, per il che qualsiasi delle persone è l'unità stessa. Poichè però l'unità è trinità, una persona non è un'altra.

Nell'universo invece non può essere così: per il che quelle tre relazioni, che nel divino si chiamano persone, non hanno il loro essere in atto se non insieme nell'unità.

È necessario bene approfondire tutto ciò: nel divino infatti è tanta la perfezione dell'unità, che è trinità, per il fatto che il Padre è in atto Dio, ed in atto Dio sono anche ed il Figlio e lo Spirito Santo; ed il Figlio e lo Spirito sono in atto nel Padre, ed il Padre ed il Figlio lo sono nello Spirito Santo, ed il Padre e lo Spirito Santo lo sono nel Figlio; il che non può avvenire affatto in ciò che è contratto, per il fatto che le relazioni che in essi vi sono, non sono sussistenti per sè, se non per ritmo di congiunzione e non di identificazione, dal che deriva che qualsivoglia di esse non può essere l'universo, in quanto solo tutte insieme esse lo sono.

Nè l'una di esse è in atto nelle altre, in quanto tutte si comportano nel modo che è compatibile colla condizione di una contrazione che in modo perfettissimo ha vicendevole riguardo con tutto quanto è contratto, sicchè deriva da tutte le relazioni un solo universo, il quale, senza tali relazioni, non potrebbe essere uno.

Tali relazioni sono tre: non vi può essere infatti contrazione senza che vi siano un contraibile, un contraente, un nesso, il quale si attua per atto comune degli altri due.

Dire contraibilità vuol dire una certa quale possibilità, che non può derivare, come alterità da unità, che da quella unità generatrice che è nel divino.

Essa infatti vuol dire mutabilità ed alterità in rapporto al principio donde deriva, e nulla vi può essere al di là di una tale possibilità nell'ordine delle contrazioni; in che modo infatti alcunchè potrebbe essere, se prima non avesse potuto essere?

La possibilità adunque discende dall' unità eterna.

Il contraente poi, in quanto determina la possibilità del contraibile, discende dall'eguaglianza dell'unità; tale uguaglianza infatti è l'eguaglianza dell'essere e per essa ente ed uno si convertono fra loro.

Da ciò deriva che giustamente si dice che il contraente, in quanto adegua la possibilità ad essere in modo contratto questa o quest'altra cosa, discende dall'eguaglianza dell'essere che nel divino è il Verbo.

Il Verbo infatti, il quale è ragione ed idea ed assoluta necessità delle cose, necessita e costringe la possibilità per la mediazione del contraente.

Da qui alcuni chiamarono un tale contraente

forma ed anima del mondo, come chiamarono materia la possibilità. Altri il contraente chiamarono fato nelle sostanze, altri, come i Platonici, necessità del complesso, per il fatto che discendendo essa dalla necessità assoluta, è quasi una certa quale necessità contratta, e forma contratta, nella quale si trovano tutte le forme nella realtà loro, del che si parlerà più avanti.

Vi è poi il nesso del contraente e del contraibile, della materia e della forma, o della possibilità e della necessità della complessione, il quale nesso si attua per un certo quale impulso di amore che gli altri due termini unisce per un certo suo moto.

Un tale nesso da alcuni per lo più fu chiamato possibilità determinata, per il fatto che il poter essere si determina ad essere in atto questo o quest'altro ente per l'unione della forma, per se stessa determinante, colla materia determinabile.

E' manifesto, da quanto si è detto, che un tale nesso discende dallo Spirito Santo, che è il nesso infinito.

È adunque trina l'unità dell'universo, poichè risulta da possibilità, necessità della complessione, e nesso, i quali tre elementi si possono anche chiamare: potenza, atto e nesso.

Da ciò puoi capire che quattro sono i modi universali dell'essere.

Vi è quel modo di essere che si chiama neces-

sità assoluta che è Dio, forma delle forme, ente degli enti, ragione o quiddità di tutte le cose: per tale modo di essere tutte le cose in Dio sono la stessa necessità assoluta.

Il secondo modo di essere è quello che riguarda le cose in quanto sono nella necessità della complessione, nella quale si trovano le forme delle cose, vere in sè, colla distruzione e l'ordine di natura, come lo sono nella mente (si vedrà più sotto se veramente le cose stiano così).

Il terzo modo di essere riguarda le cose in quanto sono tali, in quanto cioè sono, in una possibilità determinata, questo o quest'altra cosa in atto.

L'ultimo modo di essere riguarda le cose in quanto sono semplicemente possibili, come cioè pura possibilità.

I tre ultimi modi di essere si mettono tra loro in rapporto in quella unica universalità, che è il massimo contratto, per il che da tali tre modi risulta un unico modo universale di essere, appunto perchè senza quei tre niente può essere.

Io distinguo però modi diversi di essere, perchè quel modo universale di essere, a cui si è testè accennato, non è già da considerarsi come una semplice composizione dei tre, come di tre parti, come si direbbe di una casa che risulti delle tre parti tetto, fondamenta e pareti.

Vi è un vero sviluppo nei tre modi di essere dalla condizione di quello che è puro modo di possibilità a quello che è il fatto di essere alcun-

chè di determinato in atto, come sviluppo vi è dalla condizione di rosa che d'inverno è in potenza nel rosaio, a quella di rosa in atto d'estate.

Dal che si vede che ben altro è il modo di essere della possibilità, da quello che sono il modo della necessità, ed il modo della determinazione in atto; da essi però si plasma un unico universale modo di essere, appunto perchè senza di quelli nulla esiste; perchè nessuno dei tre può essere in atto senza gli altri.

Capo VIII.

Della possibilità o materia dell'universo.

Per comprendere, per lo meno per sommi capi, tutti gli argomenti che possono materiare la nostra dotta ignoranza, fermiamoci un po' a discutere i tre modi di essere poco sopra accennati, cominciando dalla possibilità.

Intorno alla possibilità già molto è stato detto dagli antichi, i quali si accordarono tutti nell'affermare che nulla può derivare dal nulla, e che perciò vi è una certa quale assoluta possibilità di essere universale, che essi dissero eterna, credendo che in essa si trovassero complicate, come nella possibilità loro, tutte le cose.

Una tale materia o possibilità tali filosofi concepirono ragionandovi erroneamente intorno co-

me se veramente si trattasse della necessità assoluta, pressapoco come se si credesse di comprendere ciò che è corpo, in senso non corporeo, cercando di approdare a ciò per astrazione della forma della corporeità dal corpo.

E così essi cercarono di arrivare alla materia per una via che non poteva conchiudere: in che modo infatti si può comprendere corpo senza forma in un corpo?

Una tale possibilità i filosofi, di cui si parla, dicevano che per natura sta prima di ogni cosa, cosicchè non è mai stata tanto vera, rispetto agli antichi, la formula *Dio è* quanto lo sarebbe quest'altra: l'*assoluta possibilità è*; non già che quelli abbiano questa pensato come eterna con Dio, in quanto essa è da questo.

Tale possibilità non è alcunchè, non è il nulla, non è l'uno, non è il più, non è questo, non è quello, non è un quid, non è un quale, essa è solo la possibilità di tutte le cose, e nessuna di queste in atto.

I Platonici, perchè la possibilità è priva di ogni forma, la chiamarono privazione; e perchè essa è priva di forme, la forma appetisce, e perciò è attitudine che ubbidisce a quella necessità che a lei comanda, nel senso che la spinge a tradursi in atto, come se si trattasse di una cera che si piega all'artista, che vuole con essa foggiare alcunchè.

Il non esserci forma alcuna nella possibilità deriva dalla privazione e dall'attitudine della possi-

bilità stessa, la quale connettendo e quella e questa, diventa possibilità assoluta, e trina non già però per composizione; giacchè è privazione, ed attitudine e quindi informità non possono considerarsi solo come parti di essa, chè allora bisognerebbe che alcunchè esistesse prima della possibilità assoluta, il che è impossibile.

Privazione adunque ed attitudine di informità sono modi senza di cui la possibilità assoluta non sarebbe tale.

La privazione infatti è per contingenza nella possibilità: si dice infatti che questa è priva, perchè non ha una data forma, che però può avere, donde il nome di privazione.

L'informità poi è quasi la forma della possibilità la quale, alla sua volta, come giudicarono i Platonici, è quasi la materia delle forme; l'anima dei mondo infatti, secondo essi, è un tutto in forma di tale specie di materia che essi chiamarono anche radice vegetabile, cosicchè quando l'anima del mondo si unisce alla possibilità, quella vegetabilità informe si traduce in atto come anima vegetativa e per il moto che deriva dall'anima del mondo, e per impulso della possibilità o vegetabilità stessa.

È perciò che i Platonici chiamarono l'informità quasi materia delle forme, la quale si determina o per una forma sensitiva, o razionale, od intellettuale a tradursi in atto.

Per il che Ermete (50) diceva che l'ὕλη è la nutrice dei corpi e quella informità è la nutrice delle anime; ed alcuni dei nostri poi affermarono che il Chaos ha preceduto il mondo, e che vi è stato anzitutto una possibilità delle cose, nella quale vi fu anche quello spirito informe nel quale come nella possibilità loro sono tutte le anime.

Gli antichi Stoici poi affermavano che tutte le forme sono già in atto nella possibilità, che esse però vi stanno nascoste non apparendo che quando se ne toglie ciò che le nasconde, come sarebbe di un cucchiaio che appare dal legno solo quando se ne togliessero le parti circostanti che lo nascondono.

I Peripatetici invece dicevano che le forme sono nella materia solo in potenza e che queste si attuano per la causa efficiente.

E questo è più vero, appunto perchè con ciò si ammette che le forme non si attuano solo dalle possibilità, ma anche per la causa efficiente.

Chi infatti toglie da un legno alcune parti perchè se ne faccia una statua, concorre all'attuazione di ciò che in questa è forma.

Ciò è chiaro, tanto è vero che come un artista non può trarre un mobile da una pietra, per difetto della materia, così nessuno che non sia un artista potrebbe trarre una statua dal legno, e ciò per difetto nella causa efficiente.

Sono necessarii adunque e la materia e la causa efficiente, dal che deriva che veramente le for-

me sono in qualche modo in potenza nella materia, le quali forme si riducono all'atto secondo l'abilità della causa efficiente.

Nella possibilità assoluta, così continuano i Peripatetici, si trova in potenza l'universalità delle cose, e tale possibilità assoluta per se stessa è infinita ed indeterminata per il fatto di essere priva di forma alcuna, e di essere atta a tutte le forme, come indeterminata è per se stessa la possibilità della cera, appunto perchè è capace ad assumere qualunque forma, di leone, di lepre, o di altro.

Una infinità di tal fatta è contraria all'infinità di Dio, appunto perchè quella è tale per privazione, questa invece è tale per abbondanza, in quanto in Dio tutte le cose sono in atto ciò ch'egli è in se stesso.

L'infinità della materia adunque è privativa, quella invece di Dio è negativa.

Questa è la posizione di coloro che hanno trattato della possibilità assoluta.

Da parte nostra in base alla dotta ignoranza affermiamo che è impossibile che ci sia una possibilità assoluta fuori di Dio. Ed infatti poichè tra i possibili niente vi può essere di meno della stessa possibilità assoluta, la quale è quasi il non essere, come affermano i filosofi stessi, di cui si è parlato, anche ne deriva che si verrebbe al minimo ed al massimo anche in ciò a cui può competere il più ed il meno, il che è assurdo.

Per il che la possibilità assoluta è in Dio, fuori

del quale non c'è possibilità di sorta: non mai infatti si può dare alcunchè per se stesso, che sia in potenza assoluta, dato che tutte le cose, salvo il primo, necessariamente sono contratte.

Se nel mondo infatti si trovano cose diverse tra di loro in condizioni tali che da una di esse possano derivare più cose che da un'altra, per ciò non si viene al massimo ed al minimo in senso assoluto; ora siccome tutto ciò si riscontra, è manifesto che non si può dare possibilità assoluta.

Ogni possibilità adunque è contratta, ed è contratta per un atto; per il chè non si può trovare pura possibilità, del tutto indeterminata per qualunque atto; nè l'attitudine della possibilità può essere infinita ed assoluta, in quanto manchi di ogni contrazione.

Dio essendo atto infinito, è la causa dell'atto; mentre la possibilità dell'essere lo è solo in modo contingente.

Se la possibilità fosse assoluta, donde la contingenza?

La contingenza è nella possibilità per il fatto che l'essere dal primo non può essere del tutto ed in modo semplice ed assoluto, atto; per il che l'atto si contrae per la possibilità, si dà non essere in modo assoluto che nella potenza, e la potenza non è in modo assoluto se non è contratta per un atto.

Cadono per ciò tutte le differenze e tutte le gradazioni per cui ci sarebbe alcunchè più atto,

ed atto più potenza; il che deriva dal fatto che si può arrivare al massimo ed al minimo per se stesso; in cui il massimo ed il minimo atto coincidono colla massima e minima potenza, in quanto sono lo stesso massimo assolutamente considerato come si è dimostrato nel primo libro.

D'altra parte, se la possibilità delle cose non fosse alcunchè di contratto, non si potrebbe pensare ad una ragione delle cose stesse, in quanto tutto sarebbe a caso, come falsamente ha voluto Epicuro.

Che il nostro mondo infatti si sia estrinsecato in modo per noi ragionevole dalla possibilità è derivato necessariamente dal fatto che la possibilità ebbe solo l'attitudine a diventare questo nostro mondo.

Contratta adunque e non assoluta fu l'attitudine della possibilità a tradursi in realtà; e così fu della terra, del sole e di tutte le altre cose, le quali se non fossero già state virtualmente contenute in una certa qual loro possibilità, non avrebbero avuto maggior motivo a tradursi in atto che a non tradursi.

Dal che deriva che sebbene Dio sia infinito, ed avrebbe per ciò potuto creare un mondo infinito, tuttavia siccome la possibilità necessariamente è contratta, e non affatto assoluta, nè infinita perciò è l'attitudine, il mondo, in rapporto alla possibilità sua di essere, non ha potuto essere o maggiore o diverso da quello che è.

La contrazione della possibilità è da un atto, il quale non può che essere dallo stesso massimo atto. Per il che, poichè la contrazione della possibilità è da Dio, e la contrazione dell'atto è dal contingente, ne segue che il mondo, necessariamente contratto dal contingente, è finito.

Dalle nozioni così della possibilità si vede in che modo la massimità contratta deriva dalla possibilità necessariamente contratta; la quale contrazione non è dal contingente, perchè è per un atto, e così l'universo ha una causa razionale e necessaria, sicchè il mondo, che non è che un essere contratto, non è già per contingenza da Dio, che è la massimità assoluta.

E questo è argomento da vedersi in modo speciale.

Se noi consideriamo il mondo in rapporto alla possibilità assoluta, che è Dio, cioè come quello è in questa, diremo che il mondo è veramente in sè come lo è in Dio, ed è la stessa eternità; se invece lo consideriamo in rapporto alla possibilità contratta, alla possibilità cioè che è precedente per natura al mondo come esso è, allora si deve dire che tale possibilità contratta non è eternità, e quindi non è coeterna con Dio, ma sibbene ch'essa è derivata da questo, come il contratto deriva dall'assoluto, termini questi che distano fra di loro all'infinito.

È in tal modo che, secondo le regole della dotta ignoranza, è necessario ben determinare tutto

quello che si dice intorno alla potenza, o possibilità, o materia.

Per qual grado poi la possibilità si disnodi, sarà argomento da trattarsi nell'altra opera nostra *De coniecturis.*

Capo IX.

Dell'anima o forma dell'universo.

Tutti i sapienti si accordano in questo che il poter essere non può passare ad essere in atto se non per un essere già in atto; mentre infatti può tradursi ad essere in atto per sè stesso, cioè niente può essere causa di sè stesso; se ciò fosse possibile, esso sarebbe prima di essere.

In base a questo i sapienti hanno affermato che ciò che fa che la possibilità si traduca in atto, agisce non a caso, ma per lo scopo che il passaggio da possibilità ad atto si attui per processo razionale.

Natura eccelsa chiamarono alcuni tale principio agente, altri mente, altri anima del mondo, altri fato, altri, invece, come i Platonici, la fissarono colla nozione di necessità del complesso, pensando essi che la possibilità per sè stessa, cioè da una sua intrinseca necessità si determini ad essere poi in atto quello che già prima poteva per natura diventare.

Dicevano essi infatti che nella materia le forme delle cose stanno come possibilità, come nella

mente stanno in atto come oggetto di conoscenze, e che la necessità del complesso per sè stessa, avendo in sè la verità delle forme, secondo l'ordine di natura, muove il cielo, sicchè mediante un tal modo, come per un istrumento, la possibilità si possa tradurre all'atto che sarà tanto più simile al concetto intelligibile della verità, quanto più adeguato è stato quel passaggio; ammettevano infatti i Platonici che la forma, come si attua nella materia mediante il moto, è solo immagine della vera forma intelligibile, solo copia verosimile quindi, non realtà.

E così i Platonici affermavano che le vere forme delle cose sono non in rapporto a tempo, ma per natura, prima nell'anima del mondo che nelle cose stesse, il che non ammettono i Peripatetici, in quanto affermano che le forme non hanno altro essere che nella materia, e solo dopo per astrazione diventano oggetto di conoscenza nell'intelletto, il che vien dopo alle cose, come è manifesto.

Fu opinione poi dei Platonici che tali distinti esemplari nella necessità del complesso si trovano in una molteplicità che nel suo ordine naturale è da un'unica ragione, in cui quelli sono un alcunchè di uno; non credettero però che tali esemplari sieno stati creati da tale unica ragione in quanto ad essi diedero ben altra origine; sempre infatti per i Platonici è tanto vero il dire *Dio è*, senza che sia men vero anche il dire *l'anima del*

mondo è, affermando essi che tale anima del mondo è esplicazione della mente divina nel senso che tutte le forme che in Dio sono un unico esemplare, nell'anima del mondo diventano più e distinti, ed aggiungendo che Dio per natura sta prima di una tale necessità del complesso, e che, sempre per natura, l'anima del mondo precede il moto, in quanto questo è l'istrumento dell'esplicazione delle cose nel tempo.

E così quelle forme, che sarebbero per sè stesse realtà, mentre nell'anima del mondo non sono che possibilità, nella materia si esplicano per il moto attraverso il tempo.

Una tale esplicazione temporale vien dopo a quell'ordine naturale che è nell'anima del mondo, e che è detto fato nella sostanza, e l'esplicazione attraverso il tempo di tale fato è pure fato che discende da quello, fato codesto dai più indicato come alcunchè che è in atto ed in concreto.

E così il modo di essere nell'anima del mondo è in rapporto a quello che si chiama mondo intelligibile; il modo invece di essere in atto per determinazione della possibilità, il che vuol dire, come già si è accennato, per esplicazione è quello per cui, sempre secondo i Platonici, c'è il mondo sensibile.

Nè i Platonici pensarono che le forme, che si realizzano nella materia sieno diverse da quelle che sono nell'anima del mondo; la differenza tra esse non è che in rapporto al loro modo di essere,

in quanto nell'anima del mondo esse sono realmente ed in sè, nella materia invece esse si trovano solo per somiglianza, e non nella purezza loro, ma come adombrate; solo coll'intelletto, essi aggiungevano, alla realtà delle forme si può giungere; colla ragione, invece, coll'immaginazione e col senso solo le loro immagini si possono conoscere, trovandosi le forme nelle cose mescolate a possibilità, condizione questa per cui nulla veramente, ma solo come oggetto di opinione alcunchè si conosce.

Dall'anima del mondo, continuano i Platonici, ogni moto discende, essendo quella tutta in moto ed in qualsivoglia parte del mondo; ammettono però essi che tale anima non attua le stesse attività in ogni parte, come si vede nell'uomo, in cui l'anima razionale non attua le stesse attività nei capelli o nel cuore, per quanto anch'essa sia tutta in tutto ed in ciascuna parte.

Pensarono essi perciò che nell'anima del mondo tutte le anime si complicano, tanto si tratti di corpi, come fuori dei corpi, e ciò perchè l'anima del mondo essi dissero diffusa per tutto l'universo, non in quanto in questo essa sia come divisa in parti, essendo per sè stessa semplice ed indivisibile, ma come tutta in tutto, tutta nella terra, dove la terra tiene compatta, tutta nella pietra, dove tiene legate le diverse parti, tutte nell'acqua, negli alberi, e così via: e ciò perchè l'anima del mondo è la prima esplicazione circolare e com-

plicazione naturale di ogni ordine temporale delle cose, cosicchè se la mente divina è come il punto che occupa il centro, l'anima del mondo sarebbe come il circolo che il centro esplica.

Per tale motivo i Platonici tale anima, appunto in rapporto a discrezione ed ordine, chiamarono numero che muove sè stesso, e l'affermarono come risultante del medesimo e del diverso, stimando che da essa l'anima dell'uomo differisce solo per una ragione quantitativa, cosicchè come l'anima dell'uomo sta all'uomo, così l'anima del mondo sta all'universo, credendo i Platonici che tutte le anime da quella derivano, ed in essa alla fine si risolvono, se pure non vi è d'ostacolo alcun demerito.

Molti cristiani si adagiarono in tali dottrine platoniche, specialmente per il fatto che, essendo una cosa la ragione di essere delle pietre, ed un'altra quella dell'uomo, non potendosi ammettere distinzione od alterità in Dio, credevano necessario ammettere delle ragioni distinte, in base a cui spiegare la diversità delle cose: ragioni da pensarsi dopo Dio, e prima delle cose, essendo le ragioni di essere anteriori alle cose stesse.

Per tale motivo tali cristiani ammettono che vi siano per sè stesse tali ragioni come alcunchè di distinto, che vi sieno cioè nozioni delle cose, indistruttibili, nell'anima stessa del mondo; chè anzi tale anima vollero che fosse come la risultante di tutte le nozioni di tutte le cose, le quali nozioni

sarebbero così come la sostanza dell'anima stessa del mondo, per quanto dicano che ciò è difficile a dirsi ed a conoscersi.

Una tale opinione essi credettero di appoggiare anche all'autorità della Divina Scrittura. Dio infatti disse: *Si faccia la luce* e la luce fu; ora se prima non vi fosse stato per natura la ragione della luce, in che modo Dio avrebbe potuto dire: *Si faccia la luce?*

Dopochè, poi, la luce si esplicò nel tempo, se non vi fosse stato prima la ragione della luce, non avrebbe potuto esplicarsi qualche cosa d'altro piuttosto che la luce?

Molti altri argomenti di simil fatto adducono, a sostegno della propria opinione, quei pensatori cristiani di cui si tratta.

I Peripatetici, quantunque dichiarino che la realtà della natura ha bisogno di un'intelligenza, tuttavia non ammettono esemplari di sorta; nel che io credo che essi s'ingannino, a meno che per tale intelligenza non intendano Dio. Ed infatti se non vi fosse alcuna preconoscenza nell'intelligenza, in che modo questa potrebbe dar origine al divenire secondo un disegno proposto?

Se si deve ammettere che vi è in essa preconoscenza della realtà da esplicarsi nel tempo, come ragione del processo di divenire di essa realtà, tale preconoscenza non può certo derivare dalla realtà, che per ipotesi non è ancora nel tempo.

Se adunque vi è una preconoscenza non derivata

da astrazione, allora essa è proprio quella di cui parlano i Platonici, una preconoscenza cioè che non è delle cose, ma secondo cui le cose sono.

Dal che si può dedurre che i Platonici non vollero già che tali ragioni delle cose fossero alcunchè di distinto e di diverso dalla stessa intelligenza, ma piuttosto che esse, pur distinte fra di loro, costituiscono una certa quale unica intelligenza che complica in sè tutte le ragioni delle cose; cosicchè, quantunque la ragione di essere dell'uomo non è affatto la ragione di essere della pietra, appunto perchè ragioni diverse fra di loro, tuttavia l'umanità per sè stessa, da cui l'uomo singolo deriva come il bianco dalla bianchezza, non ha altro essere di quello che non ci sia, come intelligibile, in una intelligenza secondo la natura dell'intelligenza stessa, mentre tale ragione è reale nell'uomo reale.

Non vi è adunque un'umanità per sè stessa, separata realmente da quella che sia l'umanità di Platone; si tratta sempre della medesima secondo i diversi modi di essere, esistendo essa dapprima naturalmente nell'intelligenza che non nella materia: diciamo dapprima non in rapporto a tempo, ma in rapporto al fatto che necessariamente la ragione di essere precede la cosa che è.

Abbastanza acutamente e razionalmente pensarono i Platonici, forse senza motivo rimproverati in ciò da Aristotele (51), il quale ha tentato di combatterli più avendo riguardo all'esteriorità

delle loro parole, che non al loro senso profondo.

Ma quale sia la vera dottrina tra le diverse opinioni cercheremo di mettere in luce sulla base della dotta ignoranza.

Già si è mostrato che non si può arrivare al massimo per sè stesso, il che vuol dire che non vi è può essere o assoluta potenza od assoluta forma, o atto, che non sia Dio; si è mostrato anche che non vi è ente salvo Dio, che non sia contratto e che non vi è che una sola forma delle forme, ed una sola verità delle verità, cosicchè non è altro la verità massima del circolo che quella del quadrato.

Da ciò deriva che le forme delle cose non sono distinte che per il fatto che si tratta di contrazioni; in senso assoluto non vi è che una forma sola indistinta, che è il Verbo divino.

L'anima quindi del mondo non ha essere che in rapporto a possibilità, per il quale c'è contrazione; non vi è infatti una mente per sè separata o separabile dalle cose.

Se ci riferiamo alla nozione di mente, in quanto è separata da possibilità, non possiamo che pensare alla mente di Dio, come quella che solo è del tutto in atto.

Non è dunque possibile che ci siano più esemplari a sè, come alcunchè di distinto: se ci fossero, ciascuno di essi sarebbe il massimo ed il verissimo rispetto ai propri esemplati; ora è assurdo

pensare che ci sieno più massimi e più verissimi; è sufficiente infatti, come è necessario, non solo ed infinito esemplare, in cui tutto sia convenientemente ordinato, complicando esso in modo adeguatissimo tutte le ragioni delle cose, qualunque esse sieno.

È così che si può dire che tale infinita ragione è la verissima, nè maggiore, nè minore, nè diversa, nè altra, ragione del circolo, e che la stessa lo è del quadrato, e così di tutto il resto, come si può comprendere dall'esempio già dato della linea infinita.

È certo che, al cospetto della diversità delle cose, noi ci possiamo meravigliare che un'unica e semplicissima ragione del tutto lo sia anche dei singoli, il che sappiamo però essere necessario in base alla dotta ignoranza, la quale dimostra che la diversità in Dio è identità.

Proprio infatti perchè vediamo in modo indubitabile la diversità delle ragioni delle cose, la dotta ignoranza ci convince che vi è una sola e verissima ragione del tutto, la quale è la verità per sè stessa.

Quando adunque si dice che Dio ha creato l'uomo in rapporto ad una ragione di essenza ben diversa di quella che è ragione nella pietra, si dice una cosa vera rispetto alle cose, ma non rispetto al creatore, come appare nei numeri.

Se noi, per esempio, pensiamo il tre, esso ci appare come una ragione semplicissima che non

comporta in sè nè più nè meno di quello che è: se però, in riguardo al tre, ci riferiamo alle cose diverse, allora vediamo che esso tre si tramuta in diversità di ragione: una cosa infatti è la ragione sua a proposito del triangolo, un'altra a proposito di materia, di forma e di composto nelle cose, un'altra a proposito di padre, di madre e di figlio, o di tre uomini, o di tre asini.

Dal che deriva che la necessità nel complesso, non è già, come pensarono i Platonici, una mente inferiore della mente prima generante, ma lo stesso Verbo, il Figlio cioè uguale al Padre, nella trinità divina, Verbo che si dice λόγος, o ragione, appunto perchè è la ragione di tutte le cose.

Nulla vi è adunque di vero in quello che i Platonici affermarono intorno alle forme per sè sussistenti, in quanto non vi è che un'unica ed infinita forma delle forme, della quale tutte le forme non sono che immagini, come a suo luogo già si è detto.

È necessario quindi ben comprendere questo: l'anima del mondo è da considerarsi come una forma universale che complica in sè tutte le forme, forma però che non esiste in atto se non in modo contratto nelle cose, e che perciò in qualsivoglia cosa è la forma contratta delle cose stesse, come più sopra già si è detto dell'universo.

È adunque Dio causa efficiente e finale, e formale di tutte le cose, egli nell'unico Verbo crea tutte le cose, qualunque siano le differenze che in esse

si trovano; sicchè non vi può essere creatura che non sia, per contrazione, derivata da Dio, come alcunchè che per un processo all'infinito cada da esso, diminuendosi così nella contrazione propria. Solo infatti Dio è assoluto, tutto il resto è contratto.

Non vi è nulla quindi di intermedio tra l'assoluto ed il contratto, come pensarono invece i Platonici, ponendo un'anima del mondo come alcunchè di intermedio che sta dopo Dio e prima della contrazione delle cose.

Solo Dio è anima e mente del mondo, pressapoco come l'anima viene considerata quasi come alcunchè di assoluto in cui si trovano in atto tutte le forme delle cose.

Egli è che quei filosofi non erano sufficientemente edotti di quello che è il Verbo divino e massimo assoluto: perciò essi posero la mente, l'anima, e la necessità in una certa esplicazione della necessità assoluta, in una certa cioè contrazione.

Le forme quindi non sono in atto se non nel senso che esse sono nel Verbo il Verbo stesso, e nelle cose per contrazione.

Anche le forme che si trovano in una natura intellettuale creata, per quanto trattandosi di natura intellettuale siano per così dire più sciolte, tuttavia non sono senza contrazione, come avviene per l'intelletto, la cui attività è il conoscere per

processo di astrazione dalle cose, come dice Aristotele, del che si tratterà nel *De coniecturis*.

E quanto si è detto basti intorno all'anima del mondo.

Capo X.

Dello spirito o moto nell'universo.

Alcuni hanno creduto che il moto, per cui si attua la connessione tra forma e materia, sia come una specie di spirito che sta in mezzo tra la forma e la materia stessa, e tale spirito stimarono diffuso nel firmamento, nei pianeti e tra le cose terrene. Chiamarono il primo cioè lo spirito come sta nel firmamento, *atropos*, il che vuol dire alcunchè che non sia conversione, e ciò perchè essi credettero che il firmamento si muove per un moto semplice da oriente ad occidente. Chiamarono il secondo, cioè lo spirito nei pianeti, *cloto*, il che vuol dire conversione, e ciò perchè i pianeti si muovono da occidente ad oriente in senso contrario al firmamento. Il terzo finalmente, lo spirito cioè come è nelle cose terrene, chiamarono *lachesi*, il che vuol dire sorte, e ciò perchè è il caso che domina nelle cose terrene. Il moto dei pianeti è come uno svolgimento del moto del primo, cioè del firmamento, mentre il moto delle cose temporali e terrene è uno svolgimento del moto dei pianeti.

Nelle cose terrene stanno nascoste alcune cause di accadimenti futuri, come la messe è nascosta nel seme; per il che codesti, di cui stiamo parlando, dissero che tutto ciò che è complicato nell'anima del mondo come in un gomitolo, per il moto si dipana e si esplica.

Quasi come avviene di un artefice, che, volendo scolpire una statua nel sasso, e avendo in sè la forma della statua stessa come idea, col mezzo di alcuni istrumenti, ch'egli sa maneggiare, plasma la forma della statua secondo le linee della sua idea ed ad immagine di questa, così codesti sapienti credevano che avviene della mente od anima del mondo, la quale, portando già in sè stessa gli esemplari delle cose, per il moto questo esplica nella materia.

Essi dissero che il moto di tal fatta è diffuso ovunque, come diffusa ovunque è l'anima del mondo, e tale moto, che nel firmamento, nei pianeti e nelle cose terrene, come una specie di necessità discendente per via di attuosa concretezza da una necessità indeterminata nelle sostanze, dissero che è esplicazione nelle cose di tale necessità indeterminata, appunto perchè le cose per un moto o spirito di tal fatta sono determinate ad essere in atto così o così.

Dissero poi che codesto spirito di connessione procede da entrambi gli elementi, dalla possibilità cioè e dall'anima del mondo: da una parte infatti la materia ha in sè stessa un certo deside-

rio di ricevere, secondo le attitudini proprie, una data forma, come ciò che è turpe appetisce il bene, e la privazione il possesso; dall'altro la forma desidera essere in atto; siccome però essa non può sussistere in modo assoluto da sè stessa, non toccando ciò al suo essere, nè tanto meno essendo essa Dio, è necessario che essa forma si contragga nella possibilità, dal che deriva un duplice tendere, quello della possibilità che ascende verso la condizione d'essere in atto, quello della forma che discende a diventare elemento di determinatezza, e di perfezione e di precisione nella possibilità.

È così da un tale ascendere e da un tale discendere nasce il moto che connette l'uno coll'altro, moto codesto che è il mezzo della connessione della potenza coll'atto; appunto perchè esso nasce, come mezzo a tale scopo, dalla possibilità che è ciò che può subire il moto, e dal motore, che, come elemento formale, il moto provoca.

È adunque codesto moto o spirito diffuso contratto per tutto l'universo e per le singole parti di esso; ed esso si dice natura.

La natura quindi è quasi la complicazione di tutte le cose che si attuano per il moto.

In che modo poi codesto moto si contragga dall'universale fino al particolare, attraverso l'ordine di tutti i suoi gradi, si può capire con questo esempio: Quando io dico: *Dio esiste*, tali mie parole si disnodano, per un certo moto, secondo cioè un

ordine tale per cui dapprima io preferisco le lettere, poi le sillabe, poi le parole, poi la frase, senza che perciò l'udito discerni tale ordine di gradazione. Così il moto gradatamente si disnoda dall'universale per discendere al particolare, dove si contrae secondo l'esigenza del tempo e della natura.

Un tale moto o spirito discende dallo spirito divino, il quale per un tale moto ogni cosa muove.

Cosicchè come in chi parla vi è un certo moto che procede appunto da chi parla, e si contrae nel suo discorso in quanto vien proferito, così è di Dio, che è spirito, e da cui discende ogni moto.

Dice infatti la Verità (52): *Non siete voi che parlate, ma è lo spirito del padre vostro che parla in voi.*

E così è di tutti gli altri moti ed operazioni.

Vi è adunque uno spirito creato o moto senza di cui niente è uno, e può sussitere: tutto il mondo, e quindi tutte le cose che nel mondo sono, in forza di tale spirito, che riempie di sè tutto l'orbe terraqueo, sono naturalmente tra di loro connesse nell'essere quello che sono, sicchè, per la mediazione di esso moto, la potenza è in atto, e l'atto in potenza.

E questo è il moto dell'amorosa connessione di tutte le cose nell'unità, sicchè risulta un solo universo di tutte: mentre infatti ogni cosa è mossa nella sua individualità sì da riuscire ad essere nel miglior modo possibile ciò che è, e che non è mai

uguale a ciò che può essere l'altro da essa, tuttavia essa cosa in un certo suo modo contrae in sè il moto di qualsivoglia altra cosa, partecipando di essa o mediatamente od immediatamente, sì da risultarne così un solo universo (come avviene del moto del cielo rispetto agli elementi ed elementali, e del moto del cuore rispetto a tutte le membra).

Per un tale moto le cose riescono ad essere nel miglior modo che a loro compete; esse sono mosse in modo da conservarsi od in sè, o nella specie per l'unione naturale di sessi diversi, i quali, per la natura che complica il moto, sono uniti e pur contratti in modo distinto negli individui.

Da tutto ciò deriva che non vi è il moto massimo nella sua semplicità, perchè esso coincide colla quiete: non vi è quindi un moto assoluto, perchè l'assoluto è quiete ed è Dio, che complica tutti i moti.

Come per ciò ogni possibiltà è nell'assoluta possibilità, che è Dio eterno, e come ogni forma od atto è nell'assoluta forma, che è il Verbo del Padre ed il Figlio nelle persone divine, così ogni moto di connessione, ed ogni proporzione ed armonia di unione è nell'assoluta connessione dello Spirito Santo, cosicchè vi è un solo principio, Dio, in cui tutte le cose e per cui tutte le cose sono: principio che è unità di trinità, il che per via di similitudine si può trovare in ciò che è contratto, secondo il più ed il meno, tra il massimo ed il minimo

assoluto, secondo certi suoi gradi, cosicchè altro è il grado della potenza, altro dell'atto e della connessione, altro è il moto nelle intelligenze, dove il comprendere è muovere, ed altro della materia, della forma, e del nesso negli enti corporei, dove l'essere è muovere, del che parleremo altra volta.

Per ora basti il già detto intorno alla trinità dell'universo.

Capo XI.

Corrolarii intorno al moto.

Forse si meraviglieranno coloro che leggeranno quanto si è detto per la prima volta, vedendo che tutto ciò ci è dimostrato vero per la dotta ignoranza.

In forza di quanto si è visto noi ora sappiamo che trino è l'universo, che niente vi è in esso che non sia uno in rapporto a potenza, atto e moto di connessione, che nessuno di questi può sussistere in modo assoluto per sè senza l'altro, cosicchè essi necessariamente si trovano in tutte le cose in modo tanto diverso però secondo diversissimi gradi che non mai due cose possono essere del tutto eguali fra loro; per il che, considerati i varii movimenti delle sfere, è impossibile che nella macchina dell'universo o questa terra nostra, o l'aria, od

il fuoco od alcunchè d'altro sia un centro fisso ed immobile.

Non si può infatti per ciò che riguarda il moto arrivare al minimo per sè stesso, come sarebbe, per esempio, un centro fisso, perchè già sappiamo che è necessario che il minimo coincida col massimo: il centro quindi perciò dovrebbe coincidere colla circonferenza.

Il mondo adunque non ha nemmeno una circonferenza, perchè se avesse centro e circonferenza, e così avesse dentro di sè il principio e la fine del suo moto, e fosse così esso mondo terminato rispetto a qualche cosa d'altro, fuori del mondo ci sarebbe questo qualche cosa d'altro, e ci sarebbe ancora spazio, cosa questa contro la verità.

Poichè adunque non è possibile che il mondo sia racchiuso tra un centro materiale e una circonferenza, non si comprende il mondo se non si pensa che di esso centro e circonferenza è Dio; e per quanto questo nostro mondo non è per sè stesso infinito, tuttavia non si può concepire come finito, mancando esso di limiti entro cui sia racchiuso.

La terra pertanto, che non può essere il centro, non può mancare di alcun moto, essendo necessario che anch'essa si muova, potendo essa muoversi ancor meno di quello che sia, all'infinito.

Come quindi la terra non è il centro dell'universo, così neppure la sfera delle stelle fisse è la circonferenza di esso, quantunque, paragonando

la terra col cielo, sembri che la terra per sè stessa sia più vicina al centro, ed il cielo alla circonferenza.

Non è adunque la terra il centro nè dell'ottava nè di altra sfera; nè l'apparenza dei sei segni sopra l'orizzonte ci può far conchiudere che essa sia nel centro dell'ottava sfera.

Giacchè anche se essa fosse disposta lungi dal centro intorno all'asse che passa dai poli, in modo che una sua parte fosse rispetto a tale asse elevata dalla parte di uno dei poli, e l'altra abbassata verso la parte dell'altro polo, allora agli uomini, tanto distante dai poli quanto si estende l'orizzonte, solo metà della sfera apparirebbe, come è manifesto.

D'altra parte non è il centro del mondo più al di là che al di qua della terra, nè la terra stessa nè altra sfera ha un centro; dovendo il centro infatti essere il punto equidistante dalla circonferenza, poichè non è possibile che si dia od una sfera od un circolo tanto vero che non ne sia possibile un altro più vero, è chiaro che non si può dare un centro, senza che non possa esistere un altro più vero e più preciso: non è possibile infatti che vi sia un'equidistanza precisa rispetto al diverso all'infuori di Dio, che solo è la stessa ed infinita eguaglianza.

Quello adunque che è il centro del mondo, cioè Dio benedetto, è anche centro della terra, di tutte le sfere, e di tutte le cose che sono nell'universo;

egli è insieme anche la circonferenza infinita di tutto.

Inoltre non ci sono nel cielo poli immobili e fissi, quantunque anche il cielo delle stelle fisse sembri descrivere col suo moto circoli gradualmente minori in ampiezza di quello che non siano i coluri, o l'equinoziale, o altre linee celesti; è necessario che ogni parte del cielo si muova sebbene in modo diverso in confronto ai circoli descritti dal moto delle stelle.

Se è vero infatti che alcune stelle sembrano descrivere un circolo grandissimo, ed altre invece un circolo piccolissimo, sta di fatto però che nessuna stella si trova che comunque un circolo col suo moto non descriva.

Se adunque non vi è un polo fisso nella sfera celeste, è chiaro che non vi può essere un punto fisso di mezzo equidistante dai poli.

Non vi è quindi stella nella sfera ottava, che col suo moto di rivoluzione descriva veramente un circolo massimo, perchè a ciò bisognerebbe che essa fosse equidistante dai poli, che invece non esistono; e per conseguenza non ve n'è una che descriva un circolo minimo.

I poli perciò delle sfere coincidono col centro, in modo che non vi è centro come altro dal polo, essendo sempre e quello e questo Dio benedetto.

E poichè noi non possiamo comprendere il moto che in rapporto a ciò che è immobile, come sarebbero ed i poli, ed i centri, e poichè un tale

rapporto è sempre un presupposto nei nostri calcoli dei moti ne consegue che noi, aggirandoci in nient'altro che in congetture, ci accorgiamo di essere per tutto ciò in errore, meravigliandoci tutte le volte che non troviamo le stelle in quelle loro posizioni quali furono calcolate secondo le regole degli antichi, credendo noi che questi abbiano rettamente pensato e dei centri e dei poli e delle misure.

Da tutto ciò deriva che anche la terra si muove.

Poichè dal moto, per esperienza, constatiamo che gli elementi di comete, del fuoco e dell'aria si muovono e sappiamo anche che la Luna si muove dall'oriente all'occidente meno che non Mercurio, o Venere od il Sole, e così via, ne deduciamo che anche la terra si muove meno di tali astri; non però come sarebbe una stella che attorno al centro od al polo descriva il circolo più piccolo nè come farebbe la sfera ottava o qualsiasi altra che descrive il circolo più grande, come si vedrà ben tosto.

Approfondendo l'analisi si vede che le stelle si trovano intorno ai supposti poli nell'ottava sfera, come la terra, la luna ed i pianeti, i quali corpi celesti si muovono tutti intorno al polo in modo diverso, come appunto le stelle, il che va inteso sempre sull'identificazione di polo col centro.

Per il che sebbene la terra sia quasi l'astro più vicino al polo centrale, tuttavia anch'essa si muove, senza per questo descrivere il circolo più piccolo nel suo moto, come già si è detto.

Chè anzi nè il sole, nè la luna, nè la terra, nè altra sfera — quantunque a noi sembra che le cose vadano diversamente — non possono descrivere col loro moto un vero circolo, non movendosi essi intorno ad alcunchè di fisso.

Nè un vero circolo è concepibile senza che non ne sia possibile uno più vero, nè mai un circolo descritto in dato tempo può essere in modo preciso uguale ad un altro descritto in un altro tempo, sicchè non c'è mai circolo che derivi da moto identico ad altro, per quanto tutto ciò a noi non appaia.

È adunque necessario che tu, se pure vuoi comprendere alcunchè interno al moto dell'universo in rapporto a quanto si è detto, metta insieme centro coi poli, cercando di aiutarti il più possibile coll'immaginazione.

Se un uomo fosse sopra la terra e sotto il polo artico ed un altro fosse al polo artico, come il primo che sta sulla terra il polo sembrerebbe essere allo zenith, così all'altro che sta al polo sembrerebbe che allo zenith sta il centro.

E come gli antipodi hanno come noi il cielo in alto, sopra di loro, così a coloro che stanno ai due poli la terra apparirebbe essere allo zenith; e chiunque, qualunque sia il luogo in cui egli si trovi, crederà sempre di essere al centro.

Metti insieme tutte codeste supposizioni intorno a centro, zenith e poli, e per via di intelletto, in quanto ti lasci guidare dalla dotta ignoranza,

vedrai che l'universo ed i suoi moti, e le sue figure non si possono comprendere, in quanto esso ti apparirà sempre come una ruota, ossia sfera in sfera, avente in nessun luogo e centro e circonferenza.

Capo XII.

Delle condizioni della terra.

A tutto quanto si è detto gli antichi non arrivarono in quanto non erano istruiti nella dotta ignoranza.

Ormai ci si è chiarito che anche questa nostra terra veramente si muove, per quanto ciò non ci appaia, il che si comprende quando si pensi che nessun moto è percepibile se non in rapporto ad alcunchè che sta fermo.

Se infatti uno ignorasse che l'acqua scorre, e non vedesse spiaggia, stando su una nave in mezzo al mare, come mai potrebbe capire che la nave si muove?

Per questo a chiunque, si trovi egli sulla terra, o nel sole, od in qualche altra stella, sembrerà sempre di essere egli come in un centro quasi immobile, mentre tutto il resto si muove: egli così si stabilirà sempre poli diversi, questo, se esiste nella Terra, questo altro, se nel Sole, ed altri se nella Luna, in Marte od altrove.

Per il che la macchina del mondo ben si può quasi dire abbia il centro da per tutto, e la circonferenza in nessun luogo, in quanto circonferenza e centro è Dio, che è dovunque ed in nessun luogo.

Questa nostra terra poi non è sferica, come dissero alcuni, per quanto tenda alla sfericità, in quanto la figura del mondo è contratta nella parti di essa, come lo è del moto. Quando infatti si considera la linea infinita come alcunchè di contratto in modo che, come contratto, non possa essere più perfetta e più capace, allora essa è circolare, forma questa in cui il principio coincide colla fine.

Il moto quindi più perfetto è il circolare, e perciò la figura corporea più perfetta è la sferica.

Ogni moto delle parti è, per ciò che riguarda la perfezione sua, in rapporto al tutto, come lo si vede nei gravi che tendono al basso, dei corpi leggeri che tendono all'alto, della terra alla terra, dell'acqua all'acqua, dell'aria all'aria, del fuoco al fuoco: per ciò il moto del tutto cerca per quanto può di essere circolare, come ogni figura cerca di essere sferica, come vediamo nelle parti degli animali, negli alberi, e nel cielo.

Per il che ogni moto è più circolare e perciò più perfetto di altri, e così anche le figure sono differenti tra loro.

La figura della terra quindi è mobile, e sferica, ed il suo moto è circolare, per quanto possa essere più perfetto.

Dal fatto che il massimo nella perfezione, nei moti e nelle figure non c'è nel mondo, come già si è visto, non ne deriva per nulla che questa nostra terra sia alcunchè di vile o di basso al massimo grado, giacchè quantunque essa sembri in posizione più centrale di altri corpi in riguardo all'universo, tuttavia essa, per la medesima ragione, come già si è visto, è più vicina al polo.

Nè la terra nostra è parte proporzionabile, o aliquota dell'universo; non avendo questo infatti nè massimo, nè minimo, non ha nè un mezzo, nè parti aliquote, il che si vede anche nell'uomo o nell'animale. Non si può infatti dire che la mano sia una parte aliquota dell'uomo, per quanto il suo peso sembri avere rapporto al peso del corpo; il che si può dire anche della sua grandezza e figura.

Nè è da dire che opacità della terra sia un argomento della di lei viltà; se infatti alcuno fosse nel sole, non gli apparirebbe quel suo splendore come appare a noi; considerando infatti la massa del sole, si trova ch'essa ha nel suo centro una certa quale parte opaca come la nostra terra, e d'intorno ad essa una parte lucida a mo' di circonferenza di fuoco e tra mezzo quasi una nube acquea ed un'aria più lucente, tutti elementi questi che sono anche quelli della terra nostra.

Per il che se alcuno fosse al di là della regione del fuoco, questa terra nostra nella circonferenza del suo limite, attraverso il fuoco, apparirebbe co-

me una lucida stella, come a a noi che siamo all'infuori della circonferenza limite del sole, il sole appare splendidissimo, mentre non così lucida appare la luna, forse perchè pur essendo noi fuori della sua circonferenza limite, siamo però più verso le sue parti centrali, per esempio verso la sua parte acquea, per il che non ci appare il di lei splendore, pur avendo anch'essa tale splendore, che apparirà invece a coloro che abitassero verso l'estremità della sua circonferenza, mentre a noi non appare che la luce che sulla luna si riflette dal sole; motivo questo per cui anche il calore della luna, che senza dubbio per il moto è maggiore verso la circonferenza, dove il moto è maggiore, a noi non si comunica, come avviene invece del sole.

Da ciò deriva che questa nostra terra a noi pare situata tra la regione del sole e quella della luna; in mezzo ad esse essa partecipa dell'influenza delle altre stelle, che noi non vediamo, perchè siamo fuori della loro regione; noi infatti non vediamo che le regioni delle stelle che scintillano.

È adunque la terra una nobile stella che ha luce e calore ed influenza da parte di tutte le altre stelle, anch'essa come altra qualsivoglia stella differisce per luce e natura ed influenza da ogni altra, e come qualsivoglia altra comunica alle altre e luce ed influenza, il che avviene non già secondo una certa intuizione che sia in esse, perchè tutte le stelle per sè non fanno altro che muoversi e ri-

splendere, ma perchè si trovano in quelle condizioni migliori per le quali nasce una certa loro partecipazione col resto, come si vede dalla luce, la quale non risplende già perchè io ci veda, ma essa però è tale per cui nasce una partecipazione sua, quando io uso della luce per vedere.

Così adunque Dio benedetto tutte le cose ha creato in modo che, pur tendendo qualsivoglia di esse a conservare sè stessa nel suo essere, quasi si tratti di un certo dono divino, ciò essa fa in rapporto colle altre cose; così, per esempio, al piede, pur servendo solo al camminare, non serve solo a sè stesso, ma all'occhio, alla mano, al corpo ed all'uomo tutto, il che è anche dell'occhio e delle altre membra, e così avviene anche delle diverse parti dell'universo.

È in tal senso che Platone (53) ha chiamato il mondo un animale, nella quale opinione, se tu al posto dell'anima metti, all'infuori però di qualsiasi immanenza, Dio, troverai ben chiaro molto di quanto si è detto.

Nè si deve dire che la terra sia più vile, per esempio, del sole, per il fatto che è più piccola di esso, e da esso subisce l'influenza.

Anzitutto tutta l'estensione della terra, la quale arriva fino alla sfera del fuoco, è tutt'altro che piccola.

D'altra parte per quanto è vero che la terra è minore del sole, come ci è noto dalla sua ombra quale si vede negli eclissi, tuttavia noi non sap-

piamo a quanto arrivi tale differenza di dimensioni della terra rispetto al sole: certo si è che eguali esse non sono, perchè nessuna stella può essere eguale ad un'altra.

Nè la terra è la stella più piccola, perchè essa è maggiore della luna, come si vede ancora negli eclissi, è maggiore, come alcuni dicono, di Mercurio e forse di altre stelle.

Dal che deriva che l'argomento della grandezza non prova nulla in rapporto al valore della terra.

Anche l'influenza che la terra riceve dal sole non è argomento che provi l'imperfezione di essa; anche la terra infatti per il fatto che è stella esercita, in pari modo, come già si è detto, l'influenza sua sul sole e sulla sua regione; del che noi non ci accorgiamo perchè a noi pare di essere nel centro, in cui confluiscono tutte le influenze di cui si tratta.

Quantunque infatti la terra si comporti come la possibilità, ed il sole, nel confronto di essa, come l'anima o l'intellettualità formale, e la luna come il nesso di mediazione, di modo che le stelle poste in quella data regione vengono ad unire la propria influenza con quella di altre, di Mercurio e di Venere e di tutte le altre che in quella regione si trovano, come dissero gli antichi e si riconosce anche dai moderni, sta in modo manifesto che il rapporto reciproco in tali influenze è tale che una di queste non può stare senza le altre.

Dovunque perciò tale influenza sarà ugualmente

una e trina pur secondo diversi gradi; dal che deriva la conseguenza che l'uomo non può dire se veramente la terra sia in un grado più perfetto o meno perfetto in riguardo alle altre stelle, al sole, per esempio, alla luna o a qualsivoglia altro corpo celeste.

Qualcosa di simile si può ripetere in rapporto anche al fatto che la terra è abitata da uomini, animali e vegetali che sono di grado meno perfetto di quello che potrebbero essere gli abitanti nel sole od in altre stelle.

Ed infatti, sebbene Dio sia il centro e la circonferenza di tutte le regioni stellari, e sebbene da lui derivino tutti i diversi gradi di nobiltà che si possono trovare negli abitanti di qualsiasi regione dell'universo, il quale, perchè non resti vuota alcuna sua parte, può benissimo essere tutto abitato, e non solo già questa nostra terra, forse abitata da esseri di minor valore rispetto a quello degli abitanti delle altre parti dell'universo, tuttavia non si può credere che, perciò che riguarda la natura intellettuale, si possano dare esseri più nobili e più perfetti di quelli che abitano la terra come propria dimora, in rapporto a tale loro natura intellettuale, sebbene abitanti di altre schiatte vi possano essere in altre stelle; l'uomo infatti non desidera già una diversa natura di quello che è, ma solo di essere perfetto nella propria.

Non si possono adunque confrontare gli abitanti delle altre stelle, di qualunque specie essi sieno,

con quelli che sono gli abitanti della terra nostra, anche se la regione di quelle abbia con la regione di questa nostra terra, nell'economia generale dell'universo, qualche rapporto a noi sconosciuto, di modo che gli abitanti della terra esercitino veramente una certa influenza sugli abitanti di quella per la mediazione dell'universalità dell'intiera regione, come le particolari falangi delle dita della mano hanno un rapporto per la mediazione della mano col piede, e le particolari falangi del piede per la mediazione del piede lo hanno colle mani, cosicchè tutte le parti siano proporzionate nell'economia generale dell'animale.

Per il che, dato che tutta la regione delle stelle è a noi ignota, anche i suoi abitanti ci sono del tutto ignoti, come avviene anche in questa terra nostra per il fatto che gli animali di una data specie, i quali per così dire costituiscono una regione nel tutto, si uniscono e si aiutano fra di loro per reciproca influenza a cagione appunto della comune regione di cui partecipano, senza per nulla trovare impedimenti od aver cognizione verace per ciò che riguarda le altre regioni.

Un animale infatti di una data specie non può avere di animali di altre specie un concetto chiaro, che possa esprimere per segni vocali, salvo che in forma estrinseca per pochissimi segni, e solo dopo una lunga esperienza in forma approssimativa.

Ancor meno, e sempre in modo inadeguatissimo, potremo sapere alcunchè intorno ad abitanti

di altre regioni solo sospettando che se ci sono abitanti nel sole, essi saranno più perspicui e più illuminati dal lato intellettuale che non siamo noi, più spirituali anche degli abitanti che si trovino nella luna, dove i lunatici saranno meno materiali e meno grossi di quello che sieno i terreni, cosicchè si potrà dire che i solari per la loro natura intellettuale sono molto in atto e poco in potenza, i terreni invece più in potenza e poco in atto, mentre i lunatici sono in mezzo tra gli uni e gli altri.

Ciò si può arguire dall'influenza ignea del sole, da quella ignea e nello stesso tempo acquatica ed aerea della luna, dalla opacità materiale della terra, e così delle altre stelle, potendosi veramente congetturare che nessuna regione manchi di abitanti, quasi che tante sieno le parti cosmiche particolari dell'unico universo quante sono le stelle, delle quali non vi è numero, cosicchè l'universo veramente nella sua unità universale sia la trinitaria contrazione, che per processo quaternario si esplica in tanti particolari da non esserci numero, che le esprima, salvo presso colui, cioè Dio, che ogni cosa ha creato nel numero.

Anche la corruzione delle cose, che noi esperimentiamo sulla terra, non è efficace argomento per dedurne l'ignobilità di questa.

A noi infatti non potrà mai constare, dato il fatto che nel cosmo universale esistono rapporti proporzionati d' influenze reciproche fra tutte le

stelle particolari, che vi sia alcunchè del tutto corruttibile per sè stesso, in quanto corruzione si deve intendere solo in rapporto a qualche altro modo di essere diverso da quello che vi è in un dato momento; ora poichè le stesse influenze di tutti gli altri esseri si risolvono quasi per contrazione in un solo individuo, può perire questo modo di essere in tale individuo o quest'altro, ma non mai vi è modo di una vera morte, in quanto come dice Virgilio (54) ciò che si dice morte non è che il risolversi del composto nei suoi componenti: essendo così le cose, chi mai potrà dire che un risolversi di tal fatto ci sia solo nelle cose che sono sullà terra?

Alcuni hanno affermato che ci sono tante specie di cose sulla terra, quante sono le stelle.

Se adunque la terra contrae in rapporto alle singole specie l'influenza di tutte le stelle, e le contrae in modo ben diverso di quello che avvenga nelle regioni delle altre stelle, che pur ricevono l'influenza fra loro, chi potrà dire se tutte l'influenze, prima contratte nella composizione loro, ritornino veramente nella dissoluzione, di modo che un dato animale, per esempio, di una data specie che sulla terra è la contrazione dell'influenza di ogni stella, si dissolva veramente, o non piuttosto ritorni ai principii, ritornando soltanto la sua forma alla propria stella, dalla quale sulla terra quella forma ha ricevuto il suo essere in concreto, o non piuttosto ritorni tale forma all'esem-

plare, o anima del mondo, come dicono i Platonici, o alla possibilità della materia, rimanendo lo spirito dell'unione nel moto delle stelle, in quanto tale spirito, quando cessa di vivere, si allontana dagli organi che si decompongono, o qualche cosa d'altro avvenga, secondo che diversamente si giudica del movimento di separazione, in quanto esso è impulso di ascesa verso gli astri, e la forma sia capace di ascensione al di là dell'influenza degli astri stessi, e la morte invece sia un moto di discesa?

Nessun uomo da sè stesso, salvo che per inspirazione speciale da parte di Dio, potrà sapere se le forme di qualsivoglia regione dell'universo riposino in una forma più alta, d'ordine, per esempio, intellettuale, e se per essa forma più alta quelle raggiungano quel fine che è il fine del mondo; nessuno inoltre potrà sapere in che modo un tale fine si raggiunga attraverso la forma inferiore da quella forma superiore in Dio, ed in che modo questa ascenda alla circonferenza, che è Dio, mentre il corpo discende verso il centro, dove pure c'è Dio, di modo che il moto di tutte le cose sia sempre verso Dio, nel quale, come centro e circonferenza sono un tutt'uno, in un certo senso anche ciò che è corpo, per quanto sembri quasi si muovi verso il centro, e l'anima verso la circonferenza, e corpo ed anima di nuovo si congiungono, senza che per ciò cessi ogni moto, in quanto cessa solo quello che tende alla generazione, che però poi

ricomincia per successive generazioni, in base alle quali ritornano ad associarsi quelle parti che sono essenziali al mondo, senza di cui l'Universo non potrebbe essere, ritorno codesto che è possibile col rinnovarsi del moto di unione e di connessione della possibilità colla sua forma.

Per quanto nessuno dubita che Dio ottimo ha creato ogni cosa come avente il proprio fine in lui, e che egli non vuole che perisca alcunchè di quello che ha fatto, e per quanto ognuno sa che Dio è rimuneratore larghissimo di tutti quelli che lo venerano, tuttavia Dio solo conosce il processo dell'operare suo è delle sue rimunerazioni presenti e future, nel che sta appunto il suo operare.

Dirò tuttavia tra poco alcunchè anche intorno a tale argomento, sulla base del dato della rivelazione: per ora basterà aver toccato di esso in rapporto alla nostra ignoranza.

Capo XIII.

Dell'ammirabile arte divina nella creazione del mondo e degli elementi.

Poichè è concorde opinione dei sapienti che attraverso le cose sensibili, e la grandezza, la bellezza e l'ordine delle cose, noi siamo condotti all'ammirazione dell'arte e dell'eccellenza divina — dato che già alquanto si è detto intorno ai prodotti

di tale scienza ammirabile di Dio, — aggiungiamo ora, il più brevemente possibile, sempre in rapporto alla creazione dell'universo, alcunchè in riguardo al sito ed all'ordine degli elementi.

Dio nella creazione dell'universo ha usato dell'aritmetica, della geometria, ed insieme della musica e dell'astronomia, delle quali arti usiamo anche noi, quando facciamo ricerche intorno ai rapporti tra le cose, gli elementi ed i movimenti.

Coll'aritmetica Dio gli elementi ha messo insieme, colla geometria li ha plasmati in figure, collo scopo che da ciò essi, secondo le condizioni proprie, conseguissero e forma, e stabilità, e nobiltà; colla musica li ha divisi proporzionatamente in modo che non ci fosse più terra nella terra, che di acqua nell'acqua, di aria nell'aria e di fuoco nel fuoco, sicchè nessun elemento del tutto si può risolvere in un altro, dal che deriva che la macchina del mondo non mai può perire; e sebbene parte dell'uno elemento si possa ridurre in un altro, tuttavia non mai tutta l'aria che è permista all'acqua, può convertirsi nell'acqua e ciò a cagione dell'aria circostante che impedisce una tale conversione completa, sicchè sempre vi è permistione degli elementi.

Dal che si può dire che Dio ha fatto in modo che gli elementi solo in parte si risolvono l'uno nell'altro, e quando ciò avviene con un certo indugio, allora dalla concordia degli elementi si genera quello che per essi è generabile, il quale dura

finchè dura una tale concordia, rotta la quale, anche il generato si rompe e si dissolve.

Con ammirabile ordine adunque gli elementi furono costituiti da Dio, *il quale ogni cosa ha creato in rapporto a numero, peso e misura* (55), ove il numero appartiene all'aritmetica, il peso alla musica, la misura alla geometria; la gravità infatti si sostiene per l'azione della leggerezza; la terra, per esempio, che è un grave sta come sospesa in mezzo allo spazio per il fuoco, la leggerezza poi si appoggia alla gravità come, per esempio, il fuoco alla terra.

E mentre Dio ordinava tutto ciò con eterna sapienza, usò di una proporzione inespressibile, sapendo egli prima quanto ciascun elemento dovesse precedere un altro, pesando così gli elementi stessi in modo che di quanto l'acqua è più leggera della terra, altrettanto lo fosse l'aria dell'acqua, ed il fuoco dell'aria; dal che deriva un rapporto tra peso ed estensione nel senso che l'elemento che contiene gli altri occupa più spazio che non quelli che da quelli sono contenuti. Con tale rapporto poi Dio ha legato tra di loro gli elementi che ognuno è necessariamente in un altro.

La terra è, come dice Platone, quasi un grande animale avente le pietre invece di ossa, i fiumi invece di vene, gli alberi al posto di peli, e vi sono degli animali che vivono tra tali capelli della terra, come certi insetti tra i peli degli animali.

La terra poi sta in rapporto al fuoco, quasi co-

me Dio al mondo; il fuoco infatti in riguardo alla terra ha molte simiglianze con Dio; la potenza di esso non ha limiti, operando esso, penetrando, illuminando, distruggendo e formando ogni cosa per il mezzo dell'aria e dell'acqua, tantochè non vi è quasi nulla di tutto ciò che nasce dalla terra che non sia o l'una o l'altra delle produzioni del fuoco, sicchè le forme delle cose non sono che in funzione della diversità di splendore del fuoco.

Il fuoco per sè stesso però è immerso nelle cose in modo che senza di queste nè il fuoco sarebbe, nè le cose sarebbero sulla terra: Dio è invece come alcunchè di assoluto, in un certo senso quasi un fuoco assoluto che ogni cosa consuma, e splendore assoluto: Dio che dagli antichi fu chiamato luce, in cui non son tenebre, della igneità per così dire, e splendore del quale tutte le cose si sforzano di partecipare secondo la possibilità loro, come vediamo in tutti gli astri, dove si trova lo splendore stesso assoluto contratto secondo le esigenze della materialità, quello splendore assoluto, discretivo e penetrativo che in forma invece quasi immateriale è contratto nella vita intellettiva degli uomini.

Chi non ammira adunque Dio come creatore, il quale di tanta arte ha usato anche nelle sfere, nelle stelle e nelle regioni degli astri, senza però che tutto fosse identico, ma in modo che l'armonia del tutto riuscisse dalla diversità dei singoli, proporzionando fra loro in un unico universo le grandez-

ze, il luogo, ed il moto delle stelle, ed ordinando in tal modo le loro distanze che se qualsivoglia regione non fosse quella che è, nè essa potrebbe essere, nè essere nel luogo e nell'ordine in cui si trova, nè l'universo stesso potrebbe essere, dando ad ogni stella diverso splendore ed influsso e figura, e colore e calore, il quale è sempre nella sua attività proporzionale allo splendore, stabilendo infine le parti dell'intero universo in reciproca proporzione nel senso che in qualsiasi di esse vi è moto verso il tutto, e al basso, cioè nei gravi, verso il mezzo, in alto nei leggieri, dal mezzo ed intorno al mezzo, come vediamo nel moto circolare delle stelle?

Di tante e così ammirevoli cose, così varie e diverse tra loro, secondo quanto già si è detto, cioè per la dotta ignoranza, sappiamo ormai bene che noi non possiamo in nessun modo comprendere la ragione, il che vuol dire, il segreto dell'operare di Dio: noi non possiamo che ammirare il fatto che Dio è grande, la cui grandezza non ha limiti, essendo egli la massimità assoluta, come è autore e conoscitore di tutte le opere sue, ne è anche il fine, cosicchè tutto è in lui, e nulla è fuori di lui, che è principio, mezzo e fine di tutte le cose, centro e circonferenza dell'universo, cosicchè nelle cose egli solo è da cercarsi, poichè senza di lui tutto è il niente: sicchè dato lui, tutto è dato, per il fatto appunto che egli è tutto, per lui tutto si può conoscere, perchè egli è la verità di tutte le cose.

E Dio vuole anche che noi si sia indotti alla ammirazione dalla considerazione dell'universo anch'esso così degno di ammirazione, il quale universo però Dio tanto più ci nasconde quanto più l'ammiriamo, poichè egli solo vuole che lui si cerchi con tutto il cuore e con ogni diligenza, e poichè egli sta in una condizione di luce inaccessibile, la quale pure si cerca attraverso a tutte le cose, egli solo può aprire le porte a chi batte e dare a chi domanda.

Nessuna, tra tutte le cose create ha il potere di aprire sè stessa a chi batte e mostrar che cosa essa sia, poichè essa è niente senza di Dio, che è in tutte le cose.

A quelli che, dotti della dotta ignoranza, alle cose domandano che cosa esse siano, ed in che modo, e per qual scopo, esse rispondono: Da noi siamo nulla, e da noi a te che ci domandi non possiamo che rispondere nulla, dato che noi stesse non abbiamo conoscenza di noi, poichè solo Colui, per il cui pensiero noi siamo in noi quello che egli vuole, ci comanda e ci conosce. Noi tutte siamo unite; in noi parla solo Colui che ci ha fatto, che solo sa che cosa noi siamo, in che modo e perchè. Se tu vuoi sapere alcunchè di noi, quale sia cioè in noi la ragione e le cause, non cercalo in noi; troverai in Dio tutte le cose, perchè tu ne cerchi una sola; ed anche tu non potrai trovare te stesso che in lui.

Fa adunque, dice la nostra ignoranza, di trovare

te stesso in Dio, e poichè in Dio tutte le cose sono egli stesso, niente ti potrà mancare.

Dunque non è di noi il potere di accostarci all'inaccessibile, ma di Colui che ci ha dato il viso a lui rivolto, e ci ha plasmati con desiderio sommo di cercarlo, il che quando noi avremo fatto, Dio, per la sconfinata misericordia sua, non ci abbandonerà, ma, mostratosi a noi, egli, che sia benedetto nei secoli, ci sazierà in eterno, una volta che ci sia apparsa la sua gloria.

LIBRO III.

Della dotta ignoranza.

Dopo aver brevemente parlato dell'Universo per vedere come esso nella sua contrazione sia rispetto al suo fine, allo scopo di considerare ora, ad incremento della fede e della perfezione nostra, per quel che possiamo sulla base della dotta ignoranza, Gesù Cristo sempre benedetto, che è massimo assoluto e nello stesso tempo contratto, spieghiamo ora alla tua ammiranda attività il più brevemente possibile alcunchè intorno a Lui, Lui invocando, affinchè Egli stesso ci sia guida a Lui stesso che è la verità, per la quale ora per fede, e dopo la morte per piena conquista siamo vivificati in Lui e per Lui che è vita eterna.

Capo I.

Il massimo contratto per questo o quell'altro, del quale non vi è più essere altro maggiore, non può essere senza l'assoluto.

Nel primo libro si è mostrato che l'uno assolutamente massimo, incomunicabile, immobile ed incontraibile su questo o quest'altro, persiste eter-

namente egualmente ed immobilmente per tutto quello che è in sè stesso.

Dopo ciò nel secondo libro si è considerata la contrazione dell'universo in quanto esiste in niun altro modo che in modo contratto per questo o quest'altro.

L'unità quindi del massimo è in sè assoluta; l'unità invece dell'universo è contratta nella pluralità.

I più poi, nei quali l'universo è contratto in atto, non mai possono tra di loro convenire per perfetta eguaglianza, in quanto se ciò fosse, essi cesserebbero di essere più.

È necessario adunque che tutte le cose vicendevolmente sieno diverse fra di loro per genere, per specie, per numero, oppure per specie e numero, o per genere e numero, sicchè ciascuna di esse sussista nel proprio numero, peso, e misura; da ciò deriva la conseguenza che tutte le cose sono reciprocamente tra loro distinte per gradi, sicchè nessuna coincide con altra.

Nessuna cosa contratta per ciò può in modo preciso partecipare del grado di contrazione di un'altra, sicchè ogni cosa è necessario superi o sia superata da qualsiasi altra.

Fra il massimo ed il minimo stanno adunque tutti i contratti, di modo che, datone uno, si può sempre dare un grado maggiore o minore di contrazione, senza che per questo un tale processo possa tradursi in atto all'infinito, perchè è impos-

sibile l'infinito di tale grado, non essendo cosa diversa il dire che vi sono infiniti gradi in atto dal dire che nessun grado vi è, come già abbiamo detto nel primo libro a proposito del numero.

Non può adunque nei contratti esservi un ascendere ed un discendere fino al massimo od al minimo assoluto.

Da ciò deriva che come la natura divina, che è assolutamente massima, non può menomarsi col tradursi in una natura finita e contratta, così, una natura contratta non può nella contrazione sua diminuirsi sì da diventare del tutto assoluta.

Ogni contratto quindi, potendo sempre essere più o meno contratto, non raggiunge mai il limite nè dell'universo, nè di un genere, nè di una specie: la prima generale contrazione infatti dell'universo è per il mezzo della pluralità dei generi, la quale è necessario sia diversa per gradi. Non sussistono poi i generi, se non contratti nelle specie, nè le specie se non negli individui, i soli che esistono in atto.

Come adunque, secondo la natura dei contratti, non si può dare individuo che non sia nel limite della sua specie, così anche ogni individuo non può toccare il limite di un genere o dell'universo.

Fra i più individui infatti della medesima specie è sempre necessario che vi sia una certa diversità del grado di perfezione, per il che nessuno di essi può, in rapporto ad una data specie essere perfetto al punto che non se ne possa dare un più

perfetto, nè essere tanto imperfetto, che non se ne possa dare un altro più imperfetto.

Nessuna cosa adunque ragggiunge il limite della sua specie.,

Non vi è quindi o delle specie, o dei generi, o dell'universo che un termine solo, il quale è centro e circonferenza e connessione di tutte le cose, e l'universo non esaurisce l'infinita e l'assolutamente massima potenza di Dio, sicchè sia veramente il massimo per sè che coincida con tutta la potenza di Dio.

L'universo pertanto non tocca il limite della massimità assoluta, nè i generi toccano il limite dell'universo, nè la specie i limiti dei generi, nè gli individui i limiti delle specie, di modo che tutte le cose sono nel miglior modo quel che sono sempre tra un massimo ed un minimo e Dio è principio e mezzo e fine dell'universo e dei singoli, dimodochè tutte le cose o ascendano o discendano, o tendano al mezzo, sempre si avvicinano a Dio.

Anche la connessione delle cose tutte avviene per Dio, sicchè esse per lui, quantunque sieno diverse, sono tuttavia connesse.

Per il che tra i generi, che contraggono in sè l'unità dell'universo, vi è tale connessione tra quello che sta sopra e quello che sta sotto, da coincidere in un genere intermedio, e tra le diverse specie vi è tale un ordine di combinazioni, che la più alta specie di un genere coincide colla più bassa specie del genere superiore, di modo che ne ri-

sulta un solo universo perfetto nella continuità sua.

Ogni connessione poi è per gradi, non mai però in essa si viene alla massima connessione, perchè questa è Dio.

Non si collegano infatti le diverse specie del genere ed inferiore e superiore in alcunchè di indivisibile, che non soffra il più od il meno, ma in una specie intermedia, gli individui della quale differiscono tra di loro per gradi, sicchè non vi è nessuno di essi che in modo uguale partecipi dell'una e dell'altra specie, la superiore e l'inferiore, quasi sia solo una risultante di esse, in quanto ciascun individuo, secondo il suo grado di perfezione, contrae sempre l'unica natura della propria specie, la quale però se confrontata colle altre, di cui è l'intermedia, sembra composta da esse, il che non è mai in modo preciso, perchè nessun composto può in modo preciso risultare da elementi eguali, di modo che la specie, che è intermedia tra altre, tra una superiore ed un'altra inferiore, necessariamente è sempre in funzione di un più o di meno rispetto ad esse, del che si possono trovare esempi o nei libri dei filosofi, o nelle ostriche o nelle conchiglie marine, od in altro.

Non mai adunque una specie qualsiasi discende ad essere veramente la minima di un dato genere, perchè prima di arrivare al minimo, può sempre tradursi in alcunchè che è non è la minima.

Nel genere dell'animalità la specie umana, men-

tre tende a raggiungere il più alto grado tra i sensibili, è presa nell'unione delle nature intellettuali, vince tuttavia in essa la parte inferiore, per il che si dice animale.

Vi sono forse altri esseri spirituali, dei quali si tratterà nell'altra opera *De coniecturis* (56); anche essi però si dicono a cagione di una certa quale loro natura sensibile, appartenere al genere dell'animalità, ma poichè in essi la natura intellettuale ha il sopravvento, si chiamano piuttosto spiriti che animali, per quanto i Platonici anche gli spiriti credono siano animali intellettuali.

Da ciò si conchiude che le specie sono disposte a guisa di un numero in progressione ordinata, e necessariamente finito, in modo che ordine, armonia e proporzione siavi nella diversità loro, come già abbiamo detto nel primo libro; in tale progressione delle specie è pur necessario, fuori di qualsiasi processo all'infinito, venire ad una specie che sia la più bassa del genere più basso, della quale non ve ne sia un'altra meno in alto, ed ad un'altra che sia la più alta del genere più alto, della quale pure nessune è maggiore e più elevata in alto; pur essendo sempre pensabili che sieno possibili e di quella e di questa, altre minori e maggiori: cosicchè sia che si numeri verso l'alto, o si numeri verso il basso noi ci riferiamo sempre all'unità assoluta, che è Dio, per avere così del principio di ogni cosa ciò che sia l'inizio stesso della numerazione nostra, cosicchè le specie ci risulte-

ranno quasi come numeri che si trovino tra il minimo che è poi anche il massimo, ed il massimo a cui il minimo non si oppone.

Niente perciò vi è nell'universo che non goda di una certa quale singolarità sua, la quale non si trova affatto in altro; niente vi è che sia superiore a tutto il resto in tutto, ed in cui le diversità dal resto siano vinte in modo eguale a quello che avvenga in altro: in nessun tempo vi può essere eguaglianza tra alcunchè e qualsivoglia altra cosa; ed anche se alcunchè è stato maggiore di qualche cosa d'altro in un tempo e minore in un altro, tale passaggio esso ha compiuto e compie in rapporto ad una certa quale singolarità sua, sì da non raggiungere mai la precisa uguaglianza con quest'altro, come si vede nel passaggio da un quadrato inscritto in un circolo ad un quadrato circoscritto al medesimo, nel quale passaggio dalla condizione di inferiorità di quello rispetto a quel circolo, alla condizione di superiorità non si arriva mai alla condizione di perfetta eguaglianza col circolo stesso; il che si vede anche nel passaggio dell'angolo d'incidenza dalla condizione d'inferiorità rispetto all'angolo retto alla condizione di superiorità senza che si arrivi alla medietà della perfetta eguaglianza; del che si avrà modo di parlare nell'altra opera *De coniecturis* (57).

I principii individuanti infatti in nessun individuo possono concorrere fra di loro collo stesso armonico rapporto che siavi in un altro, dimodochè

qualsiasi cosa è per se stessa una, ed una nel modo per cui è perfetta.

E quantunque in qualunque specie, per esempio l'umana, in un dato tempo si trovino alcuni individui più perfetti e più eccellenti di altri secondo certi rispetti, come Salomone che fu superiore per sapienza, Assalonne per bellezza, e Sansone per forza, cosicchè quelli che furono superiori ad altri in riguardo all'ingegno, meritarono di essere onorati sopra tutti gli altri, tuttavia, poichè la diversità delle opinioni, in rapporto alla diversità di religione, di casta e di regione, dà origine a diversi risultati nei rapporti tra persone, cosicchè ciò che è lodevole secondo una data opinione, è biasimevole secondo un'altra, e poichè i più degli uomini dispersi per le terre sono a noi sconosciuti, noi ignoriamo chi veramente sia superiore a tutti gli altri, tanto più che non siamo nemmeno capaci di conoscere a fondo nessuno.

E ciò è stato fatto da Dio affinchè ciascuno, pur ammirando gli altri, si contenti di sè e della propria patria, sembrando ad ognuno il suolo natio come il più dolce, e dei costumi e delle lingue e di tutto quanto trova nella sua nazione, cosicchè vi sia unità e pace senza odio alcuno quanto più sia possibile, giacchè nè unità nè pace completa vi potrà essere se non superando ogni elemento sensibile in accordo con Colui, che è veramente la nostra pace.

Capo II.

Il massimo contratto è anche assoluto creatore e creatura.

Sufficientemente si è chiarito che l'Universo non è che in forma contratta più cose, le quali sono in atto in modo che nessuno arriva al massimo per se stesso.

Più diffusamente ora si deve vedere se è possibile che si dia sussistente in atto un massimo contratto rispetto ad una specie, il quale sia, in rapporto appunto a quella data specie di contrazione, in atto tutte quelle cose che possono essere nella potenza di quella specie o di quel genere.

Il massimo infatti assoluto è in modo assoluto in atto tutti i possibili; in ciò è in modo assoluto infinitissimo; il massimo contratto poi in rapporto ad un genere e ad una specie è ugualmente in atto la perfezione possibile secondo quella data contrazione, nella quale perfezione non essendo possibile che si dia alcunchè di maggiore, essa è come l'infinito che contiene ogni natura di una data contrazione.

E nello stesso modo con cui il minimo coincide nell'assoluto col massimo, così anche nel contratto il minimo coincide col massimo.

Del che è esempio in modo chiarissimo ciò che si è detto della linea massima, la quale non soffre

opposizione, ed è ogni figura, ed eguale misura di tutte le figure, essa con cui, come si è mostrato nel primo libro, coincide il punto.

Per il che se si potesse dare il massimo individuo contratto di una data specie, bisognerebbe che esso fosse la pienezza di quella specie, cioè e vita e forma e ragione e verità, nella pienezza della perfezione loro, propria di tutto ciò che in quella specie è possibile.

Un tale massimo contratto, al di là di ogni natura della contrazione, affermantesi come termine finale di essa complicante in sè ogni perfezione della stessa, al di là quindi di ogni proporzione con qualunque dato di quella data specie, avrebbe in sè la somma uguaglianza, sicchè non potrebbe nè esser maggiore o minore in rapporto a chicchessia, appunto perchè complica in sè tutta la perfezione nella pienezza loro di tutto.

Da ciò è manifesto che un massimo contratto di tal genere, come puro contratto, non potrebbe sussistere in base a ciò che poco sopra abbiamo mostrato, non potendo nessuna cosa mai raggiungere una tanta pienezza di perfezione in riguardo a tutto ciò che è perfezione di contrazione: un ente tale, come contratto, non può che aver rapporto con Dio, che è l'assoluto per eccellenza, cioè non può essere che l'assoluto ed insieme il massimo contratto cioè Dio e quella creatura che sia tale per una contrazione che non sia solo in se stessa, ma nella stessa massimità assoluta.

Non vi è infatti che una sola massimità, come abbiamo veduto nel primo libro; per essa sola esisterà un contratto che si possa dire massimo; se la massima potenza congiungesse a sè tale contratto in modo che non si potesse congiungere di più, salve però rimanendo le due nature, in modo che il contratto sia sempre tale, secondo la natura della contrazione, per la quale esso è la pienezza contratta e creata della specie, e creata come un'ipostasi per cui essa è Dio e tutte le cose, un'ammiranda unione di tal fatta supererebbe senza dubbio ogni capacità nostra intellettiva.

Se infatti si concepisse una tale unione, come di solito si concepiscono cose diverse che si uniscono, sarebbe un errore.

Non è infatti altra diversa la massimità assoluta con quella del contratto che le si unisce, essendo anche quella ogni cosa.

Se si concepissero le due entità, come prima disgiunte, e poi unite, sarebbe ancora errore: non si dà infatti nella divinità alcun rapporto ad un primo ed ad un poi, nè essa è piuttosto questo che quest'altro, nè quel contratto di cui si parla ha potuto prima della sua unione essere o questo o quello, come se si trattasse di una persona sussistente in se stesso come individuo; nè si può trattare come di parti che si congiungono in un tutto; non essendo possibile che in Dio ci siano parti.

Chi adunque potrebbe comprendere una tanto mirabile unione, la quale non è già come quella

di forma a materia, essendo Dio nella sua assolutezza incommunicabile a materia.

Maggiore adunque di tutte le unioni che si possono comprendere è quella di cui si parla, nella quale non sussisterebbe contratto, che nella stessa massimità assoluta, trattandosi appunto del massimo contratto, il quale a quella nulla aggiunge, appunto perchè massimità assoluta, nè nella natura di essa si tramuta, appunto perchè contratto.

Sussisterebbe adunque tale contratto nell'assoluto in tal modo che se noi concepissimo esso come Dio, sbaglieremmo, non mutando esso, in quanto è contratto, la sua natura; se pensassimo questa sua natura come esistente per sè, sbaglieremmo ancora, perchè la massimità assoluta, che è Dio, di nessuna altra natura ha bisogno; se tale contratto poi pensassimo come un composto di due elementi, Dio ed alcunchè fuori di Lui, ci inganneremmo ancora, perchè è impossibile ogni composizione tra Dio e creatura, tra contratto e l'assoluto massimo.

Bisogna adunque concepire coll'intelletto tale contratto, nel senso ch'esso è Dio in modo che sia anche creatura ed è creatura in modo che sia anche creatore, creatore quindi e creatura senza confondersi e senza comporsi.

Chi adunque potrebbe elevarsi tanto in alto da poter comprendere in tal senso diversità nell'unità, o diversità nell'unità? L'unione adunque di cui si ragiona è al di là d'ogni intelligenza nostra.

Capo III.

In che modo solo nella natura umana vi è il massimo contratto, nella sua forma più possibile.

Dopo quanto si è detto sarà facile investigare a quale natura debba convenire al massimo contratto di cui si è parlato.

Poichè infatti è necessario che codesto massimo sia uno, come unità è la massimità assoluta, pur essendo quello contratto a questo od a quest'altro, anzitutto è chiaro che nell'ordine della cose è da constatarsi che alcune di esse sono di natura inferiore rispetto ad altre, come appunto sono quelle che mancano di vita e d'intelligenza, altre sono invece di natura superiore, come sono quelle intelligenti, altre infine di natura media.

Se adunque la massimità assoluta è in modo universalissimo l'entità di tutte le cose, in modo però che non lo sia più di questa che di quest'altra, è chiaro che potrà associarsi, come massimo contratto, coll'unità assoluta quell'ente che sia in grado maggiore comune all'universalità degli enti.

Se infatti si considera la natura degli enti inferiori e taluno di tali enti si elevi alla massimità, Dio e tale ente si troveranno tra di loro, come si può vedere nell'esempio della linea massima; questa essendo infinita per l'infinità assoluta, e massima per la massimità pure assoluta, sarà pur ne-

cessario che, appunto perchè come massima si congiunge alla massimità per se stessa, sia Dio per la massimità sua, rimanendo però linea per contrazione, e così essa sarà in atto tutto ciò che dalla linea può derivare.

Ma la linea non inchiude nè la vita nè l'intelligenza; in che modo quindi potrà essa essere assunta ad essere il massimo grado nelle contrazioni, se essa non raggiunge la pienezza delle cose che sono?

Essa sarebbe sempre un massimo, che potrebbe essere maggiore di quello che, e mancherebbe quindi di tutte le perfezioni.

In modo uguale si può dire della suprema natura, che ha rapporto con le nature inferiori solo per il fatto di essere rispetto ad esse più somma di inferiore e superiore che non distinzione.

Per il massimo, di cui si parla, col quale coincide il minimo, converrà invece riferirsi a quell'uno che non lasci fuori di sè solo questo o quest'altro, ma tutto insieme.

Per il che solo la natura media, in quanto è il mezzo di connessione dell'inferiore col superiore, è quella che in modo conveniente si può elevare alla potenza dell'infinito massimo, o Dio; complicando essa infatti in se stessa tutte le nature, per il fatto di essere il grado più alto delle nature inferiori, ed il grado più basso delle superiori, è chiaro che se essa sarà ascesa all'unione della massimità in rapporto a tutto quello che è, avrà

con ciò portato con se stesso al massimo grado tutto quanto è l'universo in ogni modo possibile della sua esistenza.

Ora cotesta natura media è proprio l'umana, la quale per opera di Dio è stata sollevata sopra tutte le cose ed è di poco inferiore alla natura angelica, complicando in sè e la natura intellettuale e la sensibile, e radunando nel proprio ambito tutto ciò che esiste, sì da essere giustamente chiamato sin dagli antichi microcosmo o piccolo mondo.

Essa è quella che elevata all'unione colla massimità assoluta, poteva diventare la pienezza di tutte le perfezioni dell'universo e dei singoli, sicchè questi potessero in essa raggiungere il sommo grado della loro natura.

Ma l'umanità non esiste se non in modo contratto o in questo od in quest'altro uomo.

Per il che se non era possibile che più di un solo vero uomo ascendesse all'unione colla massimità assoluta, cotesto uomo non poteva essere che come è Dio, e Dio in lui come è l'uomo, perfezione cioè dell'universo, avente in sè il primato sotto tutti i riguardi, in cui la minima, la media e la massima natura, unite tutte colla massimità assoluta coincidessero fra di loro in modo da riuscire ad essere la perfezione di tutte le cose, sicchè tutte le cose, contratte come sono, riposassero come nella perfezione propria in lui, del quale, come dice Giovanni (58) nell'Apocalisse, la natura è

di uomo e di angelo, e di ogni singola cosa; essendo egli l'entità universale contratta di tutte le singole creature per l'unione sua coll'entità assoluta, che è l'entità assoluta di tutte le cose, riusciva ad esser tale per cui queste potessero avere l'inizio della contrazione ed il fine, sicchè per quello, come massimo contratto del massimo assoluto, tutte le cose potessero svolgersi nell' essere della contrazione e per la mediazione di questa ritornare all'assoluto quasi per principio di emanazion da esso e collo scopo di risolversi in esso.

Dio, in quanto è l'eguaglianza dell'essere nel tutto, è creatore dell'universo, essendo egli l'identico per se stesso nel creato stesso.

Ora era appunto tale somma e massima eguaglianza di essere in modo assoluto ogni cosa, quella a cui doveva unirsi la natura umana per ciò che questa è, sicchè Dio, per l'assunta umanità riuscisse ad essere anche in tale natura ogni cosa contratta, nello stesso modo che è eguaglianza dell'essere ogni cosa in modo assoluto.

Quell'uomo adunque che doveva sussistere per via di unione nella massima eguaglianza dell'essere, riesciva ad essere figlio di Dio, come Verbo nel quale ogni cosa è stata fatta, la stessa eguaglianza cioè di essere, che si chiama anche il Figlio di Dio, come si è visto più addietro a suo luogo; nè per questo egli avrebbe cessato di essere figlio dell'uomo, come non cessava di essere uomo, come si vedrà più avanti.

E poichè a Dio ottimo e perfettissimo non repugna tutto ciò, che può attuarsi senza cangiamento o diminuzione o svalutazione Sua, chè anzi tutto ciò è in accordo colla Sua immensa bontà, per il fatto che tutte le cose, da Dio in modo ottimo e perfettissimo create per un dato ordine ad esse confacentesi, in nessun altro modo possono essere più perfette che per quella via dell'assunzione del tutto in Dio per la mediazione dell'umanità, nessuno potrebbe da tutto ciò ragionevolmente dissentire se non negando o Dio, o l'assoluta bontà.

Lungi infatti è ogni accenno di malvolere da Dio, che è sommamente buono, e la di cui opera non può che essere in accordo con tale sua bontà; ora poichè egli è il massimo, così anche l'opera sua tende al massimo quanto più è possibile.

Ma la potenza massima non può trovare compimento che in se stessa, per il fatto che niente vi è fuori di essa ed essa è infinita.

In nessuna creatura quindi essa può esaurirsi, perchè data una creatura qualunque, la stessa infinita potenza potrebbe sempre crearne una migliore e più perfetta.

Ma se un uomo è elevato all'unione della potenza stessa massima, in modo che egli non sia più una creatura che stia in rapporto a quella che la sua natura è in se stessa, ma sibbene una creatura che stia in rapporto all'unità colla potenza infinita, questa non è già che si esaurisca in tale creatura, in quanto piuttosto essa continua a trovare il suo compimento in se stessa.

Questa è senza dubbio la più perfetta operazione della massima ed infinita ed illimitata potenza di Dio, nella quale operazione Dio non può venire meno, altrimenti nè egli sarebbe il creatore, nè vi sarebbe creatura.

In che modo infatti potrebbe sussistere, per via di contrazione dall'essere divino assoluto, creatura alcuna se poi la contrazione stessa non fosse congiungibile con essa? Ciò essendo, per essa tutte le cose, per il fatto che sono dall'assoluto per se stesso, esistono come contratte, e per il fatto di essere contratte sono proprio dall'assoluto, a cui la contrazione è al suo massimo unita, di modo che anzitutto Dio resulti essere il creatore, ed in secondo luogo, dopo il fatto di avere assunta in sè in grado massimo l'umanità, che è pure un creato, risulti essere e Dio ed uomo, è cioè quasi contrazione universale di tutte le cose, unita all'eguaglianza dell'essere tutto per modo ipostatico e come persona, sicchè ciò sia per l'assolutezza stessa di Dio mediante quella contrazione universale che è l'umanità; in terzo luogo da tutto ciò deriva che tutte le cose vengono a trovarsi nell'essere contratto in modo che ogni cosa sia quella che è con ordine e nel modo migliore.

Questo ordine non va considerato in senso temporale, quasi che Dio abbia preceduto nel tempo il primogenito delle creature e che il primogenito Dio-uomo sia stato primo dell'Universo nel tempo; il Dio-uomo, per la sua natura e nell'ordine della

perfezione sua è al di là del tempo, sicchè esistendo egli al di là del tempo presso Dio, primo di ogni altro, nella pienezza del tempo, passate molte vicende, potè apparire al mondo.

Capo IV.

In che modo Gesù Benedetto è in quello che è Dio ed uomo.

Poichè, in base ai ragionamenti fatti, siamo condotti con sicura fede a tener per verissimo tutto quanto si è testè detto, possiamo ora aggiungere l'affermazione che la pienezza dei tempi si è da tempo maturata, e che Gesù sempre benedetto è il primogenito di tutte le creature.

Per quelle cose infatti ch'egli nella sua vita di uomo ha operato in modo divino al di là di quello che è umano, e per le altre che egli, che in ogni cosa fu veritiero, ha affermato di se stesso, dandoci testimonianza della prova del sangue da lui versato, del che quelli che con lui hanno vissuto, ci hanno dato infiniti ed infallibili, e tutti egualmente probatorii argomenti, noi con fondamento affermiamo che Gesù è veramente colui che ogni uomo fin dalle origini delle cose ha aspettato nel futuro, e che per mezzo dei profeti aveva predetto che sarebbe venuto al mondo.

Venne egli infatti per adempiere tutto quello

che aveva promesso, in quanto egli tutti per volontà sua restituì a salvezza, e tutti i dettami, fin allora occulti e secreti, della sapienza insegnò, potente com'egli era sopra tutto, togliendo i peccati come Dio, risuscitando i morti, trasmutando le leggi di natura, comandando agli spiriti al mare ed ai venti, cammminando sopra le acque e stabilendo una legge come pienezza di compimento per tutte le leggi.

In lui, secondo la testimonianza di quello straordinario assertore della verità quale fu S. Paolo (59) rapito alla luce superiore, noi abbiamo la perfezione in tutto, la redenzione e la remissione dei peccati, in Gesù, imagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, perchè in lui hanno la loro ragione tutte le cose che sono nei cieli e sulla terra, visibili ed invisibili, e i troni, e le dominazioni, ed i principati e le potestà. Tutto fu creato per lui ed in lui, ed egli è prima di tutti, e tutti in lui consistono, ed egli è il capo del corpo della Chiesa, in quanto egli è lo stesso principio, primogenito dei morti, in modo di essere in tutto, tenendo egli il primato su tutto: e ciò perchè al Padre piacque di essere in lui tutta la perfezione e per lui riconciliare in sè ogni cosa.

Tali ed ancor altre numerose testimonianze si hanno intorno a Gesù dai Santi, a provarci che egli è Dio ed uomo, che l'umanità si è unita per lui, che è il Verbo, alla stessa divinità, sicchè non in sè ma in lui potesse sussistere in quanto l'uma-

nità non avrebbe potuto in altro modo che nella divina persona del Figlio arrivare al sommo grado ed ad ogni pienezza.

E per intuire ancor meglio tale persona, che si è fatta uomo, al di là di ogni potere discorsivo dell'intelligenza nostra, in rapporto cioè alla dotta ignoranza, ascendendo al massimo del nostro intelletto, oltre quanto si è detto, riflettiamo anche su questo che, essendo Dio per il tutto nel tutto, ed essendo quindi ogni cosa per ogni cosa in Dio, come a suo luogo più sopra abbiamo mostrato, poichè tutto ciò è da considerarsi insieme, in quanto è un tutt'uno che Dio sia in tutto, o che tutto sia in Dio, e poichè l'essere quale è in Dio è essere di suprema eguaglianza e semplicità, Dio, dato che è in ogni cosa, non vi si trova secondo gradi diversi, come se per grado diverso e quindi in modo particolare alle cose diverse si sia comunicato.

Le cose però non possono sussistere senza una diversa gradazione, dal che deriva che esse sono in Dio in rapporto a quello che esse sono, cioè col diverso valore del loro grado.

Da ciò consegue chiaramente che poichè Dio è in tutto, come tutto è in lui, egli è, senza alcun mutamento alcuno della qualità del suo essere ogni cosa, nell'unione col massimo grado di umanità, come è in Gesù.

In Gesù l'uomo non altrimenti è che con quel massimo grado che è possibile all'uomo, creatura media fra tutte: così l'umanità è in Gesù, al quale

in tal modo è l'eguaglianza dell'essere ogni cosa anche come uomo, come lo è come Figlio, che è la persona intermedia nella Trinità, nella quale sono ed il Padre eterno e lo Spirito Santo; così ogni cosa è nel Verbo, come ogni creatura è nella stessa umanità somma e perfettissima di Gesù, complicante in modo universale ogni cosa creabile, sì da riuscire la completa pienezza come essa era in Gesù.

Per chiarire tutto ciò possiamo usare di questa analogia: la cognizione sensibile è cognizione contratta, in quanto il senso non attinge che i particolari.

La cognizione invece intellettuale è universale, per il che, rispetto alla sensibile, essa è alcunchè di assoluto e di sciolto da qualsiasi contrazione particolare.

La sensazione poi si contrae in modo diverso secondo quei diversi gradi del processo di contrazione per cui si formano le diverse specie di animali, diverse tra di loro in nobiltà e perfezioni; e quantunque in tale processo non si arrivi mai al massimo grado in senso assoluto, come già si è mostrato a suo luogo, in quella specie tuttavia, che è in atto la più alta nel genere dell'animalità, la quale è appunto umana, il senso foggia l'animale in modo che esso, come è animale è così anche intelletto.

L'uomo infatti è il suo intelletto, dove la contrazione sensibile in certo qual modo sta solo co-

me alcunchè di sotto alla natura intellettuale, in quanto la natura intellettuale è alcunchè di divino e di separato, che sta cioè a sè in rapporto al resto, pur rimanendo tutto ciò che è sensibile come nella sua natura temporale e corruttibile.

Per quanto la somiglianza è molto remota, pure si può dire che così è da pensarsi in Gesù, dove l'umanità sta alla divinità come il sensibile all'intellettuale nell'uomo, in quanto solo con ciò essa umanità poteva raggiungere la massima sua pienezza.

L'intelletto in Gesù, in quanto persona, essendo perfettissimo, non poteva che essere tutto in atto, e quindi non poteve che identificarsi coll'intelletto divino, che solo è in atto ogni cosa.

L'intelletto infatti in ogni uomo è virtualmente ogni cosa, ed esso si gradua in valore coll'aumentare della potenza in atto, di modo che esso quanto è maggiore tanto minore è in potenza.

Il massimo intelletto quindi, che è come il termine a cui tende ogni natura intellettuale che esiste in atto, non può mai esistere in modo pieno senza riuscire ad essere un intelletto che sia anche Dio, che è tutto in tutto: il che si vede se noi paragoniamo i poligoni inscritti in un circolo alla natura umana, ed il circolo alla natura divina; se il poligono che deve essere il massimo, non può più risultare di angoli finiti, in quanto piuttosto deve identificarsi nella figura circolare, esso così viene a perdere la propria figura anche se questa

dall'intelletto si pensi ancora come alcunchè di separabile da .quello che è la figura circolare ed eterna.

Ora la massimità di perfezione nella natura umana non può che riferirsi a ciò che è sostanziale ed essenziale in essa, all'intelletto quindi a cui tutto il resto, che è corporeo, è in subordine; dal che deriva che l'uomo perfetto al massimo grado non lo deve essere perchè eminente al massimo grado in ciò che è accidentale, ma sebbene solo in ciò che è l'intelletto.

Non si cerca adunque in lui che sia o gigante o nano, o di questa o quest'altra grandezza, di questo o quest'altro colore o figura e così via per tutti gli altri accidenti: solo questo è necessario che il suo corpo sia tanto lontano dagli estremi da esser il più adatto strumento per la natura intellettuale, a cui possa ubbidire e piegarsi senza resistenza, o difficoltà o fatica.

Gesù nostro, nel quale tutti i tesori di scienza e di sapienza, anche quando apparve al mondo, rimasero nascosti, come luce nelle tenebre, si crede abbia avuto, appunto in riguardo alla sua perfettissima natura intellettuale, il corpo più atto e perfetto, come ci è tramandato anche dalle santissime testimonianze della Sua opera nel mondo.

Capo V.

In che modo Cristo, concepito per opera dello Spirito Santo nacque da Maria Vergine.

È da considerarsi più a lungo questo che quell'umanità perfettissima, di cui si è parlato, come la precisione estrema della contrazione sua, non è per nulla fuori di quello che è la specie della sua natura.

Il simile si genera dal simile, ed il generato procede dal genitore secondo le esigenze di natura di un tale rapporto.

Per il che l'uomo massimo per via naturale non è generabile; d'altra parte non può in lui spegnersi del tutto quel principio della specie umana, di cui quegli esiste come ultima perfezione.

Da una parte adunque egli procede secondo la natura umana, appunto perchè uomo, e poichè egli è come il primo principiato in modo immediatissimo unito al principio, lo stesso primo principio, dal quale quello deriva nel modo più immediato possibile, è per lui come il creante o generante, in altri termini è per lui come il padre; il principio umano poi è come alcunchè di passivo che offre la materia puramente ricettiva; ecco quindi il suo derivare da una madre senza il concorso di seme virile.

Ogni operazione poi nasce dallo spirito di amore

che unisce l'elemento attivo al passivo, come si è detto a suo luogo più addietro.

Da ciò deriva che quella massima operazione la quale sta al di là da ogni rapporto di natura, e per la quale il creatore si unisce alla creatura, attuandosi anch'essa per amore, non può che procedere dal massimo principio di unione, e cioè dallo Spirito Santo, che è l'amore in senso assoluto. Solo per lo Spirito Santo, senza alcun intervento di altro agente particolare, contratto entro i termini della specie, la madre potè concepire il figlio di Dio Padre, il quale, come formò, appunto perchè Dio Padre, tutte le cose per lo Spirito, sicchè queste da non enti che erano, vennero da lui ad esistere, così per il medesimo Spirito quest'opera ben più importante fece quando in modo perfettissimo l'attuò.

Anche per tale argomento illuminiamo l'ignoranza nostra con un esempio: quando qualche eccellente maestro vuole manifestare ai discepoli il proprio verbo intellettuale e mentale, sicchè questi possano spiritualmente pascersi delle verità da lui concepite e ad essi mostrate, non altro fa che rivestire tale suo verbo mentale colla voce, poichè esso non sarebbe ostensibile agli scolari in altro modo che con quelle figure sensibili, quali sono le parole. Ora ciò non può avvenire in altro modo che per l'opera del maestro, in quanto questi per l'aria attratta nella sua bocca sa adattare una espressione verbale conveniente al proprio verbo

mentale, al quale in tal modo unisce le parole, che la voce stessa fa un tutt'uno col verbo mentale, sicchè gli uditori mediante la parola, espressa così dalla voce, vengono a contatto con quello che è il verbo mentale in se stesso.

Sulla base di queste similitudini, per quanto tanto lontane, cerchiamo di elevarci un po' nella meditazione nostra al di là di quello che si può comprendere per via discorsiva, e persuaderci che volendo l'Eterno Padre nella sua immensa bontà mostrare a noi le ricchezze della sua gloria al raggiungimento di ogni pienezza di scienza e sapienza, il Verbo eterno, Figlio suo, che appunto è celeste pienezza, del tutto indulgendo alla miseria nostra, per la quale in altro modo che per via sensibile e sotto forma simile alla nostra non lo avremmo potuto comprendere, si manifestò in rapporto appunto alla capacità nostra; il Figlio così si rivestì della umana natura per opera dello Spirito Santo, con Dio consubstanziale, il quale Spirito, quasi come la voce che si attua dall'aria attratta per inspirazione, dalla purezza di una fecondità virginale mise insieme un corpo umano, aggiungendovi la ragione, sicchè vero uomo fosse il Verbo di Dio Padre, ed in tal modo ridusse ad unione gli elementi diversi, sì da poter diventare il centro della sostanza dell'umana natura.

E tutto questo si fece non in momenti diversi, come si pensa da noi quando ci si riferisce al tempo, ma in un istante, al di là di ogni relazione

temporanea, conformemente alla volontà dell'infinita potenza.

Nessuno deve dubitare che la madre, che doveva offrire la materia capace di tanta unione, abbia superate tutte le vergini nella perfezione di ogni virtù e sia stata in modo speciale benedetta tra tutte le donne feconde.

Essa infatti, preordinate tutte le cose ad un tanto ed unico e così eccellente parto virginale, ha dovuto necessariamente essere monda da tutto ciò che avrebbe potuto essere di ostacolo alla purezza, alla grandezza ed all'unicità di un parto di tanto valore.

Se infatti non fosse stata l'elettissima fra le vergini, in che modo avrebbe potuto essere atta ad un parto virginale senza concorso di seme virile? Se non fosse stata santissima e benedetta in sommo grado da Dio, in che modo avrebbe potuto diventare sacrario dello Spirito Santo, in cui si potesse plasmare il corpo per il figlio di Dio?

Se dopo il parto non fosse rimasta vergine, non avrebbe al parto eccellentissimo del figlio di Dio comunicato, nella suprema perfezione della limpidità sua, tutto il tesoro della fecondità materna, ma solo ciò avrebbe fatto in modo diviso ed attenuato come invece non conveniva ad un tanto figlio unico e sommo.

Se adunque la Vergine Santissima tutta si offrì a Dio, al quale, per opera dello Spirito Santo, comunicò in pieno tutto quello che è fecondità, es-

sa rimase sempre vergine immacolata e prima del parto, ed in esso e dopo di esso, rimase cioè incorrotta al di là di ogni universale esigenza di generazione naturale.

Da una Padre quindi eterno, e da una Madre, nata nel tempo, e cioè dalla Vergine gloriosissima Maria, nacque Gesù Cristo, Dio ed uomo; da un Padre cioè massimo e perfettissimo in modo assoluto, e da una Madre, perfettissima nella sua fecondità virginale e piena delle più alte benedizioni nella pienezza dei tempi.

Cristo non avrebbe potuto infatti essere uomo da madre vergine, se non nel tempo, nè da Dio, come Padre, se non nell'eterno; la stessa sua natività temporale però richiedeva la pienezza della perfezione nel tempo, come la pienezza di fecondità nella madre.

Quando adunque venne la pienezza del tempo (non avrebbe infatti potuto nascere come uomo se non nel tempo), allora Cristo nacque nel tempo e nel luogo per ciò più adatto, in modo però sommamente occulto a tutte le creature.

Tutto ciò infatti che è somma pienezza non è paragonabile con tutto quanto ogni giorno può cadere nell'esperienza nostra; perciò per nessun segno alcuno avrebbe potuto intendere, per via di ragione, una pienezza di tal fatta, per quanto alcuni segni per inspirazione profetica, sempre però in sè stessi misteriosi, fossero stati tramandati, segni che erano come adombrati da similitudini pu-

ramente umane; da tali segni i sapienti avrebbero potuto prevedere ragionevolmente che il Verbo si doveva incarnare nella pienezza dei tempi: solo però Dio, l'eterno genitore, conosceva con precisione ed il luogo ed il tempo, ed il modo di tanta nascita, quel Dio il quale dispose, che mentre il silenzio, ovunque diffuso, occupava ogni cosa, il Figlio dal cielo, nel trascorrere di una notte, discendesse nel seno di una Vergine e nel tempo preordinato secondo i suoi disegni, si manifestasse al mondo in forma di servo.

Capo VI.

Il mistero della morte di Gesù Cristo.

È necessario, per meglio toccare del mistero della croce, fare una piccola digressione.

Non è dubbio che l'uomo risulta di senso, d'intelletto e della ragione, che è alcunchè di intermedio che unisce quello a questo.

L'ordine poi sottomette il senso alla ragione, e la ragione all'intelletto, il quale non riguarda ciò che è nel tempo e nel mondo, ma è sciolto da esso; il senso invece riguarda ciò che è nel mondo in funzione del tempo; esso perciò è sottomesso al divenire.

La ragione è appena sull'orizzonte in rapporto all'intelletto, ma è in pieno meriggio in rapporto

al senso, sicchè in essa vengono a toccarsi e tutto quello che è al di qua, e tutto quello che è al di là del tempo.

Il senso è incapace in riguardo a ciò che è sopra il tempo ed è spirituale: l'animale quindi non comprende tutto ciò che è Dio (60), in quanto Dio è spirito, anzi più che spirito: la cognizione per ciò sensibile è sempre nelle tenebre delle cose eterne, essa si determina in base a quello che è corporeo, a soddisfare ciò che è desiderio del corpo attraverso la potenza concupiscibile od a respingere attraverso la potenza irascibile ciò che a desiderii di tal fatta è d'ostacolo.

La ragione poi, che sta sopra al senso per la partecipazione che per natura sua ha dell'intelletto, contiene alcune leggi, per le quali essa, come rettrice, le passioni stesse del desiderio sa moderare e ridurre al giusto, affinchè l'uomo, ponendo il suo fine nelle cose sensibili, non sia privato dal tendere a ciò che è desiderio spirituale dell'intelletto.

E la più importante di tale leggi è che nessuno faccia agli altri ciò che vorrebbe non sia fatto a sè stesso; e che le cose eterne sono da preporsi alle temporali, le pure e le sante alle caduche ed immonde: a tutto ciò cooperano anche quelle leggi tratte dalla ragione stessa e promulgate dai più illuminati legislatori, in modo diverso in rapporto a tempo ed a luogo, come remore per coloro che peccano.

L'intelletto, volando più alto, vede però che se anche il senso fosse in tutto e per tutto sottomesso alla ragione, in modo da non indulgere più alle passioni che gli sono come connaturate, l'uomo non per questo sarebbe capace da solo a giungere, come a vero suo scopo, ad affetti d'ordine intellettuale ed eterno.

Essendo infatti l'uomo nato dal seme di Adamo tra le lusinghe della carne, sicchè in lui l'animalità vince la spiritualità attraverso la propagazione della specie, la sua natura, immersa sin dalle radici della sua origine nelle delizie carnali, solo in forza delle quali ogni uomo è nato dal padre suo, rimane del tutto impotente a trascendere tutto ciò che è temporale per tendere all'amplesso solo di ciò che è spirituale.

Per la qual cosa se il peso dei diletti carnali strappa qui e là la ragione e l'intelletto perchè, senza resistere, s'accordino coi moti di tal fatta, è chiaro che l'uomo, in tal modo allontanato da Dio, viene del tutto ad essere privato del godimento del bene ottimo, che per sua natura è intellettuale ed eterno.

Non basta adunque che la ragione domini il senso, è necessario anche che l'intelletto domini la ragione sicchè per forza di fede, al di là della ragione, aderisca al Mediatore eterno, e così per mezzo di Dio, sia attratto alla gloria.

Nessuno infatti per sè stesso fu mai capace di superare la propria natura, così soggetta fin dalle

origini ai peccati della carne, e di ascendere così, al di là di tale sua natura, alle cose eterne e celesti; solo Cristo Gesù, disceso dal cielo, fu capace di ciò: egli solo per virtù propria ascese a tanto, appunto perchè in lui la stessa natura umana, nata non dal desiderio della carne, ma di Dio, non ebbe alcun ostacolo per ritornare per virtù sua a Dio padre.

In Cristo adunque la natura umana stessa fu per la sua unione alla somma potenza esaltata e strappata dal peso dei desiderii temporali e peccaminosi.

Cristo Signore poi tutti i peccati della natura umana, che tanto ci legano alla terra, volle del tutto mortificare nel suo corpo d'uomo non per sè, avendo egli in nulla peccato, ma per noi e mortificandoli redimerli, affinchè tutti gli uomini, partecipi della stessa umanità sua, trovassero in lui la redenzione per intero di tutte le colpe proprie.

La volontaria, ed al massimo grado incolpabile, eppur turpissima e crudelissima crocifissione di Cristo uomo, fu fine, risarcimento e redenzione di tutti i desiderii carnali dell'umana natura; tutto quello che tra gli uomini si può fare contro la carità verso il prossimo, abbondantemente restò risarcito nella pienezza della carità di Cristo, per quale Egli ha dato sè stesso anche per i proprii nemici.

L'umanità quindi in Cristo Gesù ha risarcito tutti i difetti di tutti gli uomini. Essendo infatti

massima, essa abbraccia in sè tutta la potenza della specie, appunto perchè l'uguaglianza tra quella e ciò che vi è di uomo in ciascuno uomo è molto più grande di quella per cui sono congiunti tra di loro fratelli od amici.

Tale massimità dell'umana natura fa dunque in modo che essa è in qualunque uomo che ad essa aderisca col vincolo della fede che ad essa si riferisce, sicchè Cristo è per unione perfettissima uomo in ciascun uomo, salvo il numero.

Per ciò è verissimo ciò che Cristo stesso disse (61): *Qualunque cosa voi avrete fatto anche al più pusillo dei miei, lo avete fatto a me stesso;* e, per converso, tutto ciò che Cristo Gesù ha meritato colla sua passione, l'hanno meritato, salva la differenza di grado nel merito, in rapporto alla differenza di grado nell'unione con lui in base al vincolo della fede plasmata di amore, anche quelli che sono una cosa sola con Lui.

Per ciò tutti quelli che in Cristo credono, in Lui sono e circoncisi, e battezzati e morti, e di nuovo per risurrezione vivificati e così in Dio ed uniti e glorificati.

La nostra giustificazione adunque non viene da noi, ma da Cristo, sicchè, essendo egli ogni perfezione, in Lui ogni cosa noi conquistiamo, se avremo conquistato Cristo, che non potendo in questa vita comprendere che per fede, solo per questa noi potremo far nostro, come si dirà in altro luogo più estesamente.

Questo è quell'ineffabile mistero della croce e della redenzione nostra, nel quale Cristo, oltre quello che già si è detto, ha anche mostrato in che modo si debbano preferire la verità, la giustizia e le virtù divine a tutto ciò che è vita del tempo, preferire ciò che è eterno a ciò che è caduco; e come la morte sulla croce ha mostrato che in Cristo ci sono state al massimo grado, appunto perchè egli fu massimo, e costanza, e fermezza, e fortezza, e carità, ed umiltà e tutte le altre virtù, così egli con ciò ha insegnato che tali virtù ci devono essere nell'uomo che voglia esser perfetto.

Quanto più adunque l'uomo pio sarà salito nella conquista di tali virtù immortali, tanto più egli sarà simile a Cristo: anche per tale riguardo viene infatti a coincidere il massimo col minimo; la massima umiliazione coll'esaltazione, la morte più turpe colla vita gloriosa, e così via, come ce lo manifestano la vita, la passione, e la crucifissione di Cristo.

Capo VII.

Del mistero della resurrezione.

Cristo, come uomo passibile e mortale, alla gloria del Padre, che è la stessa immortalità, in quanto vita assoluta, non avrebbe potuto in altro modo ascendere che assumendo l'immortalità da mortale,

L'assumere l'immortalità non sarebbe stato possibile al di qua della morte; in che modo infatti ciò che è mortale potrebbe assumere l'immortalità, se non spogliandosi dalla mortalità? Ora in che modo ciò sarebbe stato possibile, se non sciogliendo il debito della morte?

Per il che dice la Verità stessa (58) *essere stolti e di tardo cuore quelli che non capiscono che era necessario che Cristo morisse, per così entrare nella gloria.*

Poichè già si è detto sopra che Cristo è morto di morte crudelissima per noi, è ora da aggiungersi che in nessun altro modo che per la vittoria sulla morte stessa l'umana natura conveniva fosse assunta alla gloria dell'immortalità; per ciò Cristo subì la morte, appunto perchè poi con lui tutta l'umana natura risorgesse a vita perpetua, e così da ente animale e mortale diventasse spirituale ed incorruttibile.

Non avrebbe potuto adunque Cristo essere vero uomo se non mortale, e non avrebbe potuto far assurgere la natura mortale all'immortalità se non spogliandola dalla mortalità mediante la morte.

Ascolta quanto bene intorno a ciò ci istruisce la verità stessa dicendo (59): *Se il grano di frumento cadendo sulla terra, non vi morisse, esso solo rimarrebbe; se invece muore molti frutti ci porta.*

Se Cristo adunque fosse sempre rimasto mortale e se non mai quindi fosse morto, come mai, rimanendo nella sua umanità che come tale è mortale,

avrebbe potuto dare alla natura umana l'immortalità?

Se egli non fosse mai morto, egli solo sarebbe rimasto mortale senza morte.

Bisognava adunque che anch'egli si spogliasse colla morte dalla possibilità di morire, se doveva offrire abbondanti frutti colla sua venuta, sì da trarre, esaltato in tal modo, ogni cosa a sè, una volta che il suo potere non fosse già nel mondo e sulla terra corruttibile, ma nel cielo incorruttibile.

Tutto ciò in certo qual modo noi potremo vedere nella nostra ignoranza, se avremo riguardo a tutto quanto già molte volte si è detto.

Abbiamo sopra mostrato che Gesù, come massimo uomo, non avrebbe potuto essere persona separatamente dalla divinità sua, appunto perchè massimo.

Ora come noi vediamo che nel linguaggio la parola, che è cosa umana, può assumersi ad espressione di ciò che è divino, così l'umanità in Cristo fusasi per suprema unione colla divinità sua, si è resa inseparabile da essa sì da non poter però, dopochè fu rivestita ad assunta da lui per magistero divino, sussistere separatamente da lui.

Nell'uomo, che è composto di anima e corpo, la morte è separazione dell'una dall'altro.

Ma in Cristo è la stessa umanità nella sua perfezione che si è fatta persona, per il che non era possibile che l'anima ed il corpo suo, anche dopo

la divisione locale, si potessero veramente disgiungere, nell'occasione della morte, dalla sua persona divina, senza essere la quale Cristo non sarebbe stato Cristo.

Non adunque Cristo rimase morto nel senso che fosse venuta meno la persona di lui, ma anche all'infuori della divisione locale, quella perfezione in cui si è attuata l'umanità sua, rimase ipostaticamente unita alla divinità sua, cosicchè solo in rapporto alla natura inferiore di uomo, la quale secondo la propria esigenza fondamentale potè soffrire la divisione dell'anima dal corpo, si è attuata in Cristo in quel dato tempo ed in quel dato luogo una divisione di tal fatta, sì che per quel tempo ed in quel luogo anima e corpo veramente non furono in lui, per la morte, insieme.

Ma nel corpo e nell'anima sua non vi fu possibilità di corruzione, essendo essi uniti all'eternità, solo il suo nascere nel tempo fu soggetto alla morte e ad una separazione temporale: una volta però che si chiuse il ciclo del ritorno dalla composizione temporale allo scioglimento da essa, ed il corpo si liberò da tutto quello che è esigenza di vita corporea, l'essenza dell'umanità, che è fuori del tempo, rimase incorrotta perchè unita alla divinità, e così com'era necessario, restò l'essenza umana unita coll'essenza divina, cosicchè dimessa l'immutabile imagine di quella che è l'essenza dell'uomo per la quale Cristo nel tempo apparve come vero uomo, egli scioltosi da qualsiasi esigenza

temporale, risorse. In tal modo Cristo, sopra tutto quello che è vita umana nel tempo, al di là di ogni moto temporale, nella sua unione di anima e corpo risorse per non più morire.

Senza una tale unione l'essenza incorruttibile dell'umanità non si sarebbe ipostaticamente congiunta in modo verissimo e senza confusione con una delle persone divine.

Cerca di aiutare la pochezza e l'ignoranza dell'ingegno coll'esempio, usato da Cristo stesso, del grano di frumento, nel quale il grano in quanto è quel dato numero di chicchi si corrompe pur rimanendo integra l'essenza del grano, mediante la quale la natura fa rinascere molti chicchi; che se quel dato grano affidato alla terra fosse il massimo ed il perfettissimo, non solo potrebbe produrre frutti o cento o mille volte maggiori, ma produrrebbe tutto quel tanto che la natura della sua specie può abbracciare.

Ciò è quanto dice la stessa Verità (64) quando nel passo citato parla del molto frutto che può il grano, morto, produrre; e dire molto vuol dire però sempre entità finita, per quanto senza numero.

Cerca ora di capire acutamente quanto segue: l'umanità di Gesù, in quanto la si considera in senso contratto in Cristo uomo, la si considera anche come si è unita alla divinità, cosicchè quella è diventata qualche cosa di assoluto solo dopo che alla divinità si è unita; se invece si pensa a Cristo so-

lo come uomo allora l'umanità è solo contratta in lui; si da essere Cristo vero uomo per tale contrazione dell'umanità in lui: dal che deriva che l'umanità, come si trova in Cristo dopo l'unione sua colla divinità, è qualche cosa di intermedio tra ciò che è puro assoluto e ciò che è il puro contratto.

In rapporto a ciò l'umanità in Cristo non fu corruttibile che in modo relativo al fatto di essere contratta, cioè incorruttibile in sè stessa, cioè nella sua assolutezza: in altri termini essa fu corruttibile nell'ordine temporale, in rapporto al quale in lui si è contratta, incorruttibile invece in rapporto al fatto che essendosi unità alla divinità è sciolta dal tempo e sopra di esso.

Come in tal modo la verità, in quanto è contratta nel tempo, è quasi segno ed imagine della verità eterna, così la verità del corpo, in quanto è contratta nel tempo, è quasi un'ombra della verità del corpo com'esso è al di là del tempo.

Così anche la verità dell'anima contratta è un'ombra di quella dell'anima sciolta dal tempo: in quella infatti si manifesta piuttosto il senso e la ragione che non l'intelletto, appunto perchè, finchè essa è nel tempo, nulla può apprendere senza i fantasmi, mentre quando l'anima si eleva al di là del tempo, allora l'intelletto è libero e sciolto da essi.

E poichè l'umanità si è radicata inseparabilmente per Cristo nell'incorruttibilità divina, una

volta che si è del tutto chiuso il circolo della sua vita temporale e corruttibile, non potè avverarsi per essa altro accadimento se non verso la fonte stessa dell'incorruttibilità.

Per il che dopo la fine della vita temporale, quale fu anche per Cristo la morte, tolto di mezzo tutto quello che nel tempo si è aggiunto a quello che è la verità dell'umana natura, Gesù risorse non con un corpo pesante, corruttibile, umbratile, passibile e così via, accidenti questi che ineriscono alla composizione del corpo in quanto è nel tempo, ma con un corpo, vero, glorioso, impassibile, agile ed immortale, quale era richiesto dalla sua natura, in quanto si era sciolta da tutte le temporali esigenze.

E tutto ciò era necessariamene richiesto dalla stessa realtà dell' ipostatica unione della natura umana colla divina.

Per questo era necessario che Cristo benedetto risorgesse da morte, come egli stesso disse colle parole (65): *Era necessario che Cristo così patisse, e che nel terzo giorno risorgesse da morte.*

Capo VIII.

Cristo, primizia dei dormienti salì al cielo.

Dopo quanto si è detto è facile vedere che Cristo fu il primo che sia risorto da morte.

Nessuno infatti prima di lui avrebbe potuto ri-

sorgere, in quanto la natura umana, non ancora assunta al suo massimo, come avvenne in Cristo nella pienezza dei tempi, non si era ancora unita colla incorruttibiltà ed immortalità.

Tutti infatti erano impotenti a ciò, fino a che non fosse venuto colui che disse (66): *Io ho il potere di deporre l'anima mia e prenderla di nuovo.* Rivestì adunque l'umana natura l'immortalità in Cristo che è la primizia dei dormienti.

Non vi è poi che una sola ed indivisibile umanità, come specifica essenza di tutti gli uomini, per la quale tutti gli uomini singoli sono uomini tra di loro distinti di numero, cosicchè è la stessa umanità che è in Cristo ed in tutti gli uomini, rimanendo sempre ben chiara la distinzione numerale degli individui.

Da ciò è manifesto che l'umanità e degli uomini tutti che furono nel tempo e prima e dopo di Cristo, e degli uomini che ancora saranno, ha rivestito l'immortalità in Cristo. Per il che bisogna conchiudere: Se Cristo è risorto come uomo, tutti gli uomini per lui risorgeranno dopo ogni processo di corruttibilità temporale, per essere tutti in perpetuo incorruttibili.

Sebbene non vi sia che una umanità sola in tutti, vi son tuttavia principii, che, contraendo elementi varii e diversi, individuano tale unica umanità ad essere o questo o quello; solo in Cristo tali elementi erano perfettissimi e potentissimi, sì da adeguarsi in tutto a quello che è l'essenza dell'u-

manità, la quale così si è unita alla divinità, solo nella virtù della quale però Cristo era in condizioni di risorgere: tale virtù a lui derivò dalla divinità sua, per il che si può dire che Dio stesso l'abbia risuscitato da morte; solo adunque per tale sua propria virtù, essendo egli e Dio ed uomo, Cristo risorse, e nessun uomo all'infuori di lui potrà, come Cristo, risorgere, se non per la virtù di Cristo stesso.

Per Cristo adunque la natura umana contrasse in sè, secondo la natura dell'umana essenza, l'immortalità; per lui, al di là del tempo, risorgeremo a somiglianza sua, col cessare di ogni moto, che tutti gli uomini travolge perchè nati in esso; e ciò sarà alla fine dei secoli.

Cristo invece, nacque nel tempo solo perchè nato da donna, non aspettò per la risurrezione sua che finisse tutto il flusso del tempo, appunto perchè il tempo non toccò del tutto la natività sua.

Si pensi adunque al fatto che la natura umana in genere ha rivestito l'immortalità in Cristo, per il che tutti, e buoni e cattivi, risorgeremo, non tutti però saremo trasformati per il merito e la gloria di Cristo figlio di Dio, in figli suoi di adozione.

Risorgeranno adunque tutti gli uomini per Cristo, non tutti però come Cristo, ed in Cristo; questo sarà solo di quelli che sono di Cristo per fede, speranza e carità.

Tu vedi, se io non m'inganno, che nessuna re-

ligione è perfetta perchè incapace veramente di condurre gli uomini all'ultima e desideratissima pace, salvo quella che crede in Cristo come mediatore e salvatore, come Dio ed uomo, come via, vita e verità.

Considera quanto lontano da ciò è la credenza dei Saraceni, i quali ammettono sì che Cristo fu il grande ed il più perfetto uomo, nato da una vergine, e trasportato vivo al cielo, ma negano ch'esso sia Dio.

Essi sono ciechi, perchè affermano l'assurdo.

Da quanto si è detto appare infatti più chiaro della luce stessa, per chi ha intelletto, che un uomo non può in ogni cosa essere perfettissimo e massimo, non può, fuori della natura, nascere da una vergine, se egli insieme non è anche Dio.

Sono costoro come i persecutori stessi della croce, ignoranti dei misteri di questa, e tali da non gustare del divin frutto della redenzione: costoro, conformemente a quello che è la legge del loro Maometto, la quale non altro promette che la soddisfazione dei desiderii sensuali, i quali invece per noi sono stati vinti dalla morte di Cristo, non certo tendono a quello a cui aneliamo noi nella speranza della gloria incorruttibile.

Parimenti i Giudei, in accordo coi Saraceni, affermano che quello che per noi è Messia non è che un uomo grandissimo, perfettissimo ed immortale, negando però ch'esso sia Dio: e così anch'essi, avvolti in tale diabolica cecità, ben diversamente di

quello che sarà per noi, servi di Cristo, non conseguiranno certo il supremo e beatifico godimento di Dio, in cui non sperano affatto.

Quello però che io credo ancora più strano si è che tanto i Giudei quanto i Saraceni credono che si attuerà un giorno la risurrezione di tutti, senza ammettere che sarà per l'opera di un uomo che è anche Dio.

Si può infatti pensare che col cessare di qualsiasi processo di generazione e di corruzione, ciò che è perfetto nell'universo non potrà essere senza risurrezione e che la natura umana, che è la parte essenziale dell'universo stesso, il quale senza di essa non solo non sarebbe perfetto, ma non sarebbe nemmeno universo, col cessare di ogni moto, mentre sarà necessario che l'universo intiero perisca, risorgerà all'immortalità, appunto perchè essa natura è l'entità di mezzo completa tra tutte quelle che sono, cosicchè ad essa sola, perchè perfetta, toccherà il risorgere, mentre per tutti gli altri animali sarà necessario che ciò non avvenga; si può pensare inoltre, che, data tale risurrezione per gli uomini, ciascuno di essi avrà da Dio giusto la retribuzione adeguata ai meriti di ciascuno; perchè però tutto ciò sia per essere è necessario ammettere e credere in Cristo, uomo e Dio, in quanto solo per lui la natura umana può veramente arrivare alla incorruttibilità.

Ciechi sono adunque quelli che credono nella risurrezione e non ammettono che Cristo è il mez-

zo di tale possibilità; il credere in tale risurrezione non è altro che l'affermare la divinità e l'umanità di Cristo, la di lui morte e la di lui risurrezione secondo quanto si è detto.

Cristo risorse per così entrare nella gloria ascendendo al cielo: ascensione codesta che io credo si debba intendere prescindendo da qualsiasi moto di corruttibilità ed influenza dei cieli; per quanto infatti secondo la divinità sua Cristo sia in ogni luogo, tuttavia si può dire luogo suo proprio quello in cui non vi sia mai alcun mutamento, o passione o tristezza od alcunchè d'altro che avviene a tutto ciò che è nel tempo.

E tale luogo del gaudio eterno e della pace noi chiamiamo cielo, od al di là del cielo, per quanto esso sia, in rapporto al dove, nè comprensibile, nè descrivibile, nè definibile.

Tale luogo è il centro e la circonferenza di tutto ciò che è di natura intellettuale, e siccome l'intelletto tutto abbraccia quel luogo è sopra cosa

Nelle anime sante però, che hanno anche la ragione, e negli spiriti solamente intellettuali, i quali sono come i cieli che narrano la gloria di Dio, questi si trova quasi nel suo tempio proprio.

Così adunque dobbiamo intendere che Cristo sia asceso al di là di ogni luogo e di ogni tempo verso una condizione di incorruttibilità che è al di là di quello che si può dire: così si deve intendere che sopra tutti i cieli per compiere tutta la sua missione si sia attuata l'ascensione di Cristo

che, essendo Dio, è tutto in tutto, e regna nei cieli intellettuali, essendo egli la verità per sè stessa, non stando egli, in rapporto al dove, alla circonferenza, piuttosto che al centro, essendo egli e il centro e la vita di tutti gli spiriti.

È per questo che Cristo stesso, il quale è la fonte della vita delle anime ed il loro fine, afferma che il regno di Dio è anche tra gli uomini.

Capo IX.

Cristo è il giudice dei vivi e dei morti.

Quale giudice è più giusto di colui che è la stessa giustizia? Cristo infatti, capo e principio di ogni natura razionale, è la stessa ragione, nel suo massimo grado, da cui ogni ragione deriva.

Ora dire ragione vuol dire attività di giudizi discretivi, per il che giustamente giudice dei vivi e dei morti è colui che ha assunto l'umana natura razionale, pur rimanendo Dio, che è il rimuneratore di tutti.

Giudica egli quindi, al di là di ogni tempo, ogni cosa in sè e per sè, per il fatto ch'egli abbraccia tutte le creature, essendo egli uomo nel massimo grado di umanità, in cui tutto si trova: perchè poi egli è Dio, è, come Dio, luce infinita, in cui non vi sono tenebre; tale luce illumina ogni cosa in modo che ogni cosa, così illuminata da essa, ad essa luce si fa chiarissima.

Tale luce infatti d'ordine intellettuale complica, al di là di ogni ragione di tempo, tanto il presente quanto il passato, tanto ciò che è vivo, quanto ciò che è morto, pressapoco come la luce naturale è l'ipostasi di tutti i colori.

Cristo poi è come un fuoco purissimo che è inseparabile dalla luce e che per sè stesso non sussiste, in quanto è solo nella luce, e esso è un fuoco che è attività d'intelletto, che come ogni cosa consuma che dentro di sè riceva, valuta a giudica il tutto, come è del fuoco materiale che a tutto si può estendere e che tutto trasforma.

Così in Cristo sono giudicati tutti gli spiriti razionali come nel fuoco si trasforma tutto ciò che dentro ad esso si getti; trasformazione questa che può arrivare quasi alla somiglianza col fuoco stesso, come si vede dell'oro ottimo e purissimo che per la forza del fuoco può sembrare non più oro che fuoco; mentre altri elementi di tanta trasformazione non sono capaci come si vede nell'argento puro, nel bronzo o nel ferro. Ciò non di meno tutte le cose sembrano trasformate dal fuoco, per quanto ciascuno secondo il suo grado.

E questa diversità di risultato, che in un certo senso è il giudizio del fuoco sui diversi elementi, sta solo in rapporto al fuoco, e non in rapporto agli elementi stessi, in quanto noi, nei risultati diversi, solo le differenze del fuoco apprendiamo e non le differenze di tali elementi, come possiamo constatare noi stessi; se infatti noi sapessimo che

dell'oro o dell'argento, o del rame è stato fuso nel più intenso fuoco, dopo che tali metalli sono stati trasformati in forma di fuoco, le loro differenze di metalli diversi più non potremmo scorgere.

Se adunque un tale fuoco fosse di natura intellettuale esso potrebbe conoscere il grado di perfezione di ciascuno degli elementi, e così la capacità e la intensità del fuoco in ciascuno di essi si sentirebbero proporzionate a tali gradi diversi.

Per il che, come alcuni elementi durano nel fuoco in modo incorruttibile, e sono capaci di luce e di calore, sì da poter diventare simili al fuoco per la purezza loro, e ciò differentemente secondo il più ed il meno, e come alcuni altri elementi, per le loro impurità, anche se riscaldati, non mai si possono trasformare in luce, così Cristo giudice, secondo un unico e semplicissimo ed eguale giudizio, in un solo momento, all'infuori di ogni risentimento appunto perchè in modo giustissimo, a tutti comunica naturalmente calore, sicchè ricevuto un tale calore risplende poi il lume intellettuale divino come si conviene al fatto che Dio è tutto in tutte le cose, e tutte le cose sono per la mediazione di Cristo in Dio, e cercano assomigliarsi a lui, secondo la capacità di ciascuna, quanto meglio è a ciascuno possibile.

Il fatto perciò che alcuni enti, perchè sono più uniti a Dio e perciò più puri sono atti non solo a ricevere il calore ma anche lo splendore della

luce, mentre altri a stento ricevono quello, e non affatto questo, tutto ciò deriva dalla condizione stessa dei soggetti.

Per il che, essendo codesta luce infinita la stessa eternità e la stessa verità, è necessario che la creatura razionale che da tale luce desidera di essere illuminata, abbia sempre l'occhio fisso alle cose vere ed eterne al di là di tutto ciò che è mondano e corruttibile.

In ben diverso modo si comporta tutto ciò che è corporeo in raffronto a ciò che è spirituale.

La attività infinita della vita vegetativa, che è d'ordine corporeo, converte l'alimento, preso dal di fuori, nella natura di chi si alimenta; tantochè non è l'animale che si converte in pane, ma viceversa.

Lo spirito invece, in quanto è attività intellettuale, e quindi tende a ciò che è sopra il tempo, quasi sull'orizzonte dell'eternità, quando si rivolge a ciò che è eterno, non può certo convertire questo in sè, trattandosi di elementi fuori del tempo ed incorruttibili, nè d'altra parte si converte esso stesso in tali elementi sì da cessare di essere sostanza intellettuale; lo spirito però può tendere a farsi per così dire assorbire nella somiglianza di tutto ciò che è eterno, il che avviene però secondo una certa gradazione, nel senso che quanto più, e più fervidamente l'intelletto tenderà a ciò che è fuori del tempo, tanto più e più profondamente si acuirà il suo essere riu-

scendo quasi a scomparire nello stesso essere eterno.

Essendo poi Cristo e vita e verità sempiterna, chi a lui si converte, si converte alla vita ed alla verità, e quanto più ardentemente ciò fa, tanto più egli si eleva dalle cose mondane e corruttibili alle eterne, sicchè la vita sua è come tutta risolta in Cristo.

Queste infatti sono le virtù che sono in Lui: giustizia eterna, che durerà nei secoli dei secoli, vita e verità; che a tali virtù si converte, cammina nelle vie di Cristo, che sono le vie della purezza e dell'immortalità.

Tali virtù nella loro realtà divina sono illuminazione dello spirito, per il che chi in questa vita si converte ad esse per la mediazione di Cristo, che è la virtù per sè stesso, quando sarà sciolto da questa vita temporale si troverà in tale purezza di spirito, da poter entrare nel gaudio dell'eterna visione.

Conversione del nostro spirito vi è quando esso, secondo tutte le potenze del suo intelletto, alla purissima verità eterna si converte per mezzo della fede a cui ogni cosa pospone, una tale verità elegge come solo degna di essere amata ed essa ama di fatto.

Una conversione di tal genere, acquistata per il magistero sicurissimo della fede, e tutta rivolta alla verità, che è Cristo, importa l'abbandono di questo mondo per tener dietro alla di Lui vit-

toria: amare Cristo di ardentissimo amore d'ordine spirituale è un tendere a lui, per il fatto che Egli non è solo amabile, ma è l'amore stesso.

E mentre lo spirito tende, attraverso ai gradi dell'amore a Cristo, in quanto è lo stesso amore, in questo si approfondisce sempre più non già in senso temporale, ma in modo che sta al di là di ciò che è tempo, e qualsiasi processo terreno.

Come adunque ognuno che ama è nell'amore, così tutti quelli che amano le virtù sono in Cristo. E come ogni amante è tale per l'amore, così tutti quelli che amano la verità sono amanti di tal genere per Cristo.

Dal che deriva che nessuno conosce la verità, se lo spirito di Cristo non è in lui, e come è impossibile che vi sia amante senza amore, così è impossibile che alcuno possegga Dio senza lo spirito di Cristo, solo nel quale spirito noi siamo capaci di adorare Iddio.

Per ciò gli increduli, non convertiti a Cristo, incapaci quindi di rendersi degni della luce della sua gloria sono già giudicati e condannati alle tenebre ed all'ombre della morte, distaccati come sono della vita che è Cristo, della cui pienezza tutti i fedeli suoi godono nella gloria per l'unione con lui.

Del quale argomento parleremo ancor brevemente fra poco, trattando della Chiesa, sempre in rapporto a quanto con consolazione nostra si è detto.

Capo X.

Della sentenza del giudice.

È manifesto che nessun mortale comprende il giudicare di Dio e le sentenze di tale giudicare.

Trattandosi infatti di un giudicare che è al di là di ogni tempo e di ogni modo, esso non si attua per discussione che si determini per raffronti, o presunzioni, o pronuncia di parole o per mezzo di altri segni di tal fatta i quali tutti indicano lunghezza ed indugio; ma come nel Verbo tutto fu creato, in quanto Dio disse e tutto fu fatto, così nel medesimo Verbo, che si dice anche ragione, ogni cosa vien giudicata.

Nè vi è intervallo di sorta tra la sentenza e l'esecuzione, in quanto tutto è in un momento, nel senso che e la risurrezione ed il giudizio diverso sull'ulteriore destino, e la glorificazione dei figli di Dio nell'assunzione verso di lui, e la condanna dei suoi nemici nell'esclusione perpetua da lui, tutto questo non si distingue affatto per diversità qualsiasi di tempo.

La natura intellettuale, che è sopra il tempo e che non è soggetta a corruzione temporale di sorta, abbracciando, secondo la propria natura, in sè stessa le forme incorruttibili, come per esempio sono le forme astratte della matematica, ed anche le forme naturali, le quali in forma intellettuale

in un certo senso si risolvono e facilmente si trasformano in modo da essere esse stesse prova evidente dell'incorruttibilità dello stesso intelletto, in quanto non può essere che incorruttibile il luogo di elementi incorruttibili, per impulso naturale tende alla verità più astratta quasi al fine di tutti i suoi desiderii, ed all'ultimo oggetto di tutte le sue compiacenze.

E poichè un oggetto di tal fatta è il tutto, perchè è Dio, l'intelletto immortale ed incorruttibile, finchè un tale oggetto non riesca a toccare, è insaziabile poichè esso non si sazia che nell'oggetto eterno.

L'intelletto però, pur superando le esigenze del corpo, nel quale esso è soggetto ad opinioni contingenti, non arriva ad un tale fine desiderato, e perciò desiderando sempre la verità, cade nell'ignoranza, per il che spesso avviene che, pur desiderando esso nel suo fondamentale desiderio di apprendere la verità stessa, non in enigma o per segni, ma in modo certo a faccia a faccia, si attua un certo quale distacco dell'intelletto da tale verità, per il quale nel momento stesso di una tale separazione dal suo vero oggetto, la quale si risolve in conversione a ciò che è corruttibile, esso cade nel desiderio di qualsiasi cosa desiderata nell'incertezza e nella confusione del tenebroso caos della pura possibilità, dove nulla di certo vi è in atto, per il che ben si dice che l'intelletto discende ad una morte intellettuale.

L'essere infatti per l'intelletto è il comprendere, sicchè vivere per lui è il comprendere ciò che è desiderato.

Per il che come per lui vita eterna è il comprendere ciò che è l'ultimo oggetto del suo desiderio, così morte eterna per il medesimo è l'essere separato da tale stabile oggetto ed il precipitare nel caos della confusione, dove da un fuoco eterno esso è tormentato, in un modo da noi intelligibile solo per analogia pensando al tormento di chi è privo non solo degli elementi vitali e della salute, ma anche della speranza di poter ciò quando che sia raggiungere, sicchè egli senza che si estingua e senza fine in un certo senso muore continuamente in quella sua agonia.

Questa è vita infelice al di là di tutto quanto si può pensare, vita che è come morte, perchè l'essere per essa è come il non essere, ed il comprendere come l'ignorare.

E poichè già si è provato che la risurrezione degli uomini è al di là di ogni processo quale è nel tempo, al di là di quantità e di tutte le altre esigenze d'ordine temporale, ne deriva che ogni corruttibile si risolve nell'incorruttibile, ogni corporeo nello spirituale, sicchè tutto l'uomo sia il suo intelletto, che è spirito, ed il corpo nella sua realtà sia come assorto nello spirito, di modo che non vi sia più corpo per sè stesso in quanto sia nel limite di tutte le sue esigenze corporee e nell'ambito delle sue proporzioni temporanee, ma

sebbene sia come trasferito nello spirito stesso, quasi in senso contrario a quel che è ora per noi, in quanto da noi ora non si vede l'intelletto, ma sibbene il corpo in cui l'intelletto appare come in un carcere; allora invece il corpo sarà nello spirito, come ora lo spirito è nel corpo, e come ora l'anima è aggravata dal corpo, così allora il corpo sarà reso, per così dire, leggero dall'anima.

Da ciò deriva che come i godimenti spirituali della vita intellettuale sono grandissimi, e di essi può partecipare anche il corpo, una volta che sia glorificato nello spirito, così massime sono anche le infernali tristezze della morte spirituale, di cui soffrirà anche il corpo, nella sua unione collo spirito.

E poichè il nostro Dio, come è visto nella vita eterna, per il nostro intelletto è incomprensibile, i gaudii di tale vita eterna, eccedenti anch'essi ogni nostra possibilità di comprensione, sono molto maggiori di quelli che si possa significare con qualsiasi espressione. Ugualmente anche le pene dei dannati sono al di là di qualsiasi nostro pensiero e di qualsiasi nostra espressione.

Per il chè tutti quei segni di natura musicale o di altro che si trovano nei Padri come espressioni della gioia, della letizia, della gloria eterna, in base a cui ci si possa formare un'idea intorno ad essa, sono lontanissimi dal vero, in quanto si tratta di segni d'ordine sensibile distanti all'infinito di quello che per la sua natura intellettuale si possa intendere od immaginare da noi.

Così pure tutto ciò che si dice intorno alle pene infernali in quanto si parla di fuoco sulfureo, di pece ardente e di altri tormenti sempre di ordine sensibile, è ben lontano da quella condizione igneà di dolore intellettuale, dal quale possa degnarsi di preservarci Gesù Cristo, vita e salvezza nostra, che benedetto sia nei secoli.

Capo XI

I misteri della fede.

I nostri maggiori concordano tutti nell'asserire che la fede è l'inizio del nostro intendere.

In ogni facoltà infatti si presuppongono sempre alcuni primi principii, da cui poi si trae l'evidenza in rapporto agli argomenti da trattarsi, principii che si apprendono solo per fede.

Ognuno che voglia ascendere alla sapienza è necessario che creda, a tale principii, senza dei quali ascendere non potrebbe. È perciò che Isaia ha detto (67): *Se voi non avrete creduto, non capirete.*

La fede adunque complica in sè ogni intelligibile e l'intelletto è la complicazione della fede: l'intelletto così si dirige per la fede, e la fede si estende per l'intelletto. Dove quindi non vi è sana fede, quivi non vi è vero intelletto: è chiaro infatti a quale conclusione ci possa portare l'errore nei principii, e la debolezza nel fondamento.

Ora nessuna fede è più perfetta che la stessa verità, che è Gesù. Chi non comprende che la retta fede è il dono più prezioso di Dio? Giovanni Apostolo dice (68) che la fede nell' Incarnazione del Verbo di Dio ci conduce alla verità, sicchè ci rendiamo figli di Dio, e che essa mentre dapprima non ci dà che un barlume dell'opera di Cristo, poi ce ne disvela parte non poca, sicchè l'intelletto veramente per essa fede s'illumina; per il che l'apostolo da tutto ciò conchiude: tutto questo è stato scritto, affinchè voi crediate che Gesù è figlio di Dio.

La fede dolcissima in Cristo, che solo può essere salda nella semplicità dello spirito, può estendersi e dilatarsi per diversi gradi di ascensione in rapporto alla dottrina che già si è data dell'ignoranza.

I più grandi e profondi misteri di Dio, per quanto sieno nascosti anche ai sapienti, pure fra quelli che camminano nel mondo, si rivelano per fede ai più piccoli ed ai più umili, appunto perchè in Gesù stanno nascosti tutti i tesori di scienza e sapienza, sicchè senza di lui nessuno può fare alcunchè.

Gesù infatti è il Verbo e la potenza, per cui Dio diede origine ai secoli, avendo egli solo il potere sopra tutto ciò che è nel cielo e nella terra.

E Gesù, che non è conoscibile in questo mondo, dove per via di ragione coll'opinione, o colla dot-

trina non possiamo, attraverso a simboli, che passare dal più noto all'ignoto, solo si comprende quando cessano le così dette persuasioni d'ordine discorsivo, e ci brilla la fede, per la quale siamo rapiti alla semplicità, sicchè al di là di ogni ragione od intelligenza quasi nel terzo cielo dell'intellettualità la più semplice Gesù possiamo contemplare in modo incomprensibile nel corpo in modo non corporeo perchè nello spirito, e nel mondo in modo non mondano ma celestiale, sicchè ci sembra che egli non possa essere veramente compreso per l'immensità della sua eccellenza.

E questa è quella dotta ignoranza per la quale il beatissimo Paolo nella sua ascensione vide che prprio allora ignorava Cristo, quando più alto cercava di elevarsi a lui.

Anche noi, o fedeli di Cristo, nella dotta ignoranza siamo condotti al monte, che è Cristo, che però per la natura della corporeità nostra siamo impediti di toccare; e quando coll'occhio dell'intelletto ci sforziamo di contemplarlo, cadiamo nella caligine, pur sapendo che entro tale caligine vi è il monte sul quale solo per tutti coloro che hanno sanità di intelletto è dolce il porre la propria dimora.

Che se cercheremo di avvicinarci a tale monte con una sempre maggiore costanza di fede, saremo rapiti dalla vista di coloro che camminano sulla terra, sicchè per una certa quale ascoltazione interiore percepiamo le voci ed i tuoni, ed i terri-

bili segni della maestà di Dio, comprendendo così facilmente ch'egli è il solo Signore, a cui tutte le cose obbediscono ed ascendendo così gradatamente ad alcuni incorruttibili vestigi della sua potenza, da considerarsi come divinissimi caratteri in forza dei quali, udendo non la voce di creature mortali, ma di Dio stesso nel suono degli organi e nei segni dei profeti e dei santi, riusciamo ad intuire in modo più chiaro, come per nube che si faccia più rara ciò ch'egli è veramente.

Di poi con desiderio più ardente ascendendo i fedeli ancora più in alto, sono rapiti all'intellettualità pura, trasferendosi al di là di ogni sensibile, come dal sonno alla veglia, in tutto rivolti così dall'udito alla vista, sicchè loro appare quel che rivelare non si può, in quanto è al di là ogni parola, che si possa udire dall'uomo.

Se si dovesse perciò esprimere ciò che in tale grado di ascensione ci si rivela, si dovrebbe dire ciò che non è dicibile, od udire ciò che non è udibile, mentre invece solo ci appare ciò che qui è invisibile.

Gesù infatti, benedetto nei secoli, è il fine di ogni apprendimento, perchè verità, e di ogni altra attività, perchè vita; è fine di ogni cosa, perchè entità, perfezione di ogni creatura, perchè Dio ed uomo; egli è anche il termine di ogni cosa, termine però che non si può sentire che in modo incomprensibile.

Da lui infatti ogni parola deriva ed in lui si ter-

mina: tutto ciò che vi è di vero in ogni motto è da lui. Se ogni parola ha rapporto coll'intendere, essa ha rapporto con lui, che è la stessa sapienza.

D'altra parte tutto ciò che è stato scritto, lo è stato per ragione di scienza: anche le parole quindi che appaiono negli scritti, hanno valore per il Verbo di Dio.

Tutte le cose create sono segni del Verbo di Dio: ogni voce corporea è segno della parola mentale; il verbo incorruttibile, cioè la ragione è causa di ogni parola mentale; Cristo poi è la stessa incarnata ragione di tutte le ragioni, appunto perchè il Verbo si è fatto carne.

Gesù adunque è il fine di tutte le cose.

A poco a poco tutto ciò si manifesta a chi ascende a Cristo per la fede, l'efficacia della quale è inesplicabile, in quanto essa, se sarà stata grande, riesce ad unire il credente con Gesù, sicchè riesce egli ad esser sopra tutte le cose, che non sieno in unione collo stesso Gesù.

Se salda è la fede nella virtù di Cristo, il credente che per essa a lui si unisce, riesce ad avere una potenza sopra la natura ed ogni suo processo; comanda agli spiriti maligni, e fa cose mirabili, non per quello ch'egli è, ma per quello che in lui opera Gesù, come ce lo dimostrano le imprese dei santi.

È necessario adunque che la fede in Cristo sia perfetta, purissima, massima, e plasmata di carità, quanto più efficacemente si può.

Essa non soffre che alcunchè di estraneo le sia commisto, in quanto essa è fede in una purissima verità che tutto può.

Spesse volte in quanto precede si è ripetuto che il minimo coincide col massimo: orbene ciò è anche per la fede, la quale non può certo essere la massima, e per quello che è e per quello che può, in un semplice mortale, il quale non sia anche chi tutto il contenuto della fede comprende, quale fu Gesù. Quando adunque un uomo voglia in atto aver la massima fede in Cristo, bisogna che tale fede si elevi a tale grado di assoluta certezza che riesca ad essere in minima parte fede, e somma certezza, all'infuori di qualsiasi dubbio per tutto il resto che è il puro oggetto di quella.

Questa è la fede potente, che è massima e minima sì da comprendere tutto ciò che è credibile in Lui, che è la verità.

E se per caso la fede dell'uno non arriva al grado di fede di un altro, per l'impossibilità di un'eguaglianza anche in ciò, come c'è per la vista, per la quale nessuna cosa è in egual grado visibile dai più, è pur sempre necessario che ciascuno, per quanto può, abbia la massima fede in atto.

E se alcuno in paragone con altri ha una fede come il grano di senape (69), tale fede è di tale immenso valore, da trovare obbedienti anche i monti, quando egli ciò comandi nella virtù del verbo di Dio, al quale niente può resistere, e col quale egli, per quanto sta in lui, ha cercato di unirsi. in massimo grado per mezzo della fede.

Vedi quanta è la potenza che è possibile per la virtù di Cristo, nello spirito nostro, purchè a Cristo si aderisca sopra ogni cosa, sicchè per lui si acquisti forza, quasi si tratti di lui stesso congiuntosi a noi, salva però sempre la differenza della nostra natura.

E come tutto questo non è possibile che per il rivolgersi del nostro intelletto, a cui i sensi debbono ubbidire, a Cristo per il tramite della fede più grande, così è necessario che la fede sia tutta plasmata dai palpiti dell'amore: la fede infatti non può essere la più grande possibile senza l'amore.

Se ogni essere vivente ama il vivere, e se ogni essere intelligente ama il comprendere, come si può credere che Gesù sia la vita stessa immortale, e la verità infinita, se non lo si ama al massimo grado?

La vita è amabile per sè stessa, e se si crede veramente che Gesù sia la vita eterna, egli non può non essere amato: una fede quindi senza l'amore non è fede viva, ma morta, e per ciò non fede affatto.

L'amore per ciò è la forma della fede, che a questo dà il suo essere vera fede; esso è il segno della fede più ferma.

Se adunque per Cristo ogni cosa si pospone a lui, e se il corpo e l'anima a paragon suo per nulla si apprezzano, in ciò sta il segno di grandissima fede, nè questa può esserci senza la santa speranza di godere un giorno lo stesso Gesù.

In che modo infatti alcuno potrebbe nutrire fede certa, se non sperasse da Cristo ciò che da lui fu promesso? Se egli non credesse che avrà un giorno la vita eterna promessa da Cristo ai proprii fedeli, in che modo crederebbe in lui, e lui crederebbe essere la verità stessa?

Se non avesse salda speranza nella promessa di Cristo, in che modo potrebbe preferire la morte per amore di Cristo colui che non sperasse l'immortalità da lui?

Chi crede che Cristo non abbandona quelli che sperano in lui, in quanto piuttosto egli dà ad essi una beatitudine eterna, si sente animato a soffrire ogni cosa per Cristo in vista di tanto compenso.

Grande è adunque la forza della fede, la quale rende veramente l'uomo Cristiforme, sì da esser capace di abbandonare ogni cosa sensibile, spogliare se stesso da ogni contagio colla carne, camminare con timore nelle vie del Signore, seguire con letizia i vestigi di Cristo, accettare con entusiasmo la croce, riuscendo così ad essere nella carne quasi del tutto spirito, per il quale è morte questo mondo, ed è vita l'essere disgiunto da esso per essere solo con Cristo.

Quale valore ha uno spirito di tal fatta in cui abita Cristo per fede! Quale ammirando dono di Dio è cotesto per il quale, pur peregrini ancora sulla terra, e pur immersi nella fragilità della carne possiamo per virtù di fede elevarci ad un alto

potere al di là di ogni cosa che non sia Cristo perchè disgiunte da esso!

Possa ognuno, abituandosi a mortificare la carne, a poco a poco ascendere per fede all' unione con Cristo, sì da essere per intima unione tutto assorbito in lui, per quanto è possibile in questa vita!

Ognuno così, oltrepassando tutte le cose visibili che sono nel mondo, potrà raggiungere la perfezione completa della sua natura.

Solo in tal modo, colla mortificazione così della carne e del peccato, fattici simili a Cristo, in lui potremo raggiungere la vera perfezione della nostra natura, e non già in quel modo fantastico di cui parlano i maghi, in quanto affermano che l'uomo può arrivare, mediante la fiducia in certe arti, a far propria la potenza di certi supposti spiriti, sì da poter, una volta assunta tale potenza ed avendo in essa fiducia, far cose non poche e mirabili o nel fuoco, o nell'acqua o nella scienza dei suoni, o con strane apparizioni, o colla manifestazione di ciò che è occulto e così via.

È manifesto infatti che in tutto ciò non vi è che inganno ed allontanamento di ciò che è la vita e la verità.

Quelli che operano in tal modo con patti e legami tanto si uniscono a spiriti maligni che a questi per tutto quello che credono di ottenere nel fatto rivolgono omaggi e preghiere, dovute soltanto a Dio, e tributano culto e venerazione, quasi

che tali spiriti siano veramente capaci di esaudire tutto quello che loro si domanda, e sieno veramente sensibili a tanti tributi di onore.

Possono talvolta costoro, per la forza della fede loro, ottenere alcunchè delle cose caduche che chiedono; in realtà sono essi eternamente divisi da Cristo e ai tormenti senza fine saranno condannati.

Dio benedetto ci ha tolto dalle tenebre di tanta ignoranza per mezzo del Figlio suo, sicchè noi sappiamo che tutti ciò è falso ed illusorio in quanto solo colla mediazione di Cristo, che è verità, e solo colla fede in Gesù, si può compiere ogni cosa che sia degna di Dio.

Non vi è infatti che un solo Dio, Gesù, potente sopra ogni cosa, e capace di ricolmarci di ogni benedizione, e di supplire in abbondanza a tutti i nostri difetti.

Capo XII.

Della Chiesa.

Per quanto dalle cose dette già si possa dedurre che cosa si debba pensare della Chiesa di Cristo, pure tratterò in breve anche di essa, affinchè nulla manchi all'opera mia.

Poichè è necessario che negli uomini diversi la fede si trovi in grado diverso, sicchè ci sia il più

ed il meno anche per essa, si può comprendere che nessuno può giungere alla fede massima, ad una fede cioè di cui non ci sia un grado maggiore, come nessuno può arrivare alla chiarezza massima.

Se, infatti, la fede massima, di cui non ci sia un grado maggiore fosse in un uomo, bisognerebbe che questi fosse anche l'oggetto della fede stessa.

Il massimo, infatti, per un dato genere, come di esso è il supremo termine, così è anche l'inizio di un genere più alto.

Per il che la fede massima in senso assoluto, non può essere in alcuno, il quale non sia anche l'oggetto, come anche l'amore massimo in senso assoluto, non può essere in chi ama se non quando egli stesso non sia l'oggetto dell'amore.

Da ciò deriva che la fede e l'amore in grado assolutamente massimo non compete ad altro che a Gesù Cristo, uomo e nello stesso tempo oggetto della fede, amante ed amato in quanto Dio.

Al di qua del massimo stanno tutti i gradi possibili, appunto perchè il massimo tutti li supera.

Ed allora nella fede di Gesù Cristo ogni vera fede, come nell'amore di Cristo ogni vero amore si comprende, pur rimanendone sempre distinti i gradi.

E perchè tali gradi stanno al di sotto del massimo, ed al di sopra del minimo, nessuno può, anche se realmente egli abbia per quanto sta in lui, la massima fede in Cristo, raggiungere il grado veramente massimo di fede che comprende tutto

quello che è Cristo e come Dio e come uomo, come nessuno può amare tanto Cristo, senza che questi possa essere amato ancor più, essendo Cristo l'amore per sè stesso, e quindi come tale amabile all'infinito.

Per il che nessuno ed in questa e nell'altra vita può tanto amare Cristo da diventare con ciò egli stesso ed uomo e Cristo.

Tutti quelli che con Cristo si uniscono in questa vita per la fede e per l'amore, e nell'altra colla visione e col godimento, pur rimanendo le differenze di gradi in tutto ciò, in tal modo essi si uniscono, che più per quel dato grado non sarebbe possibile, cosicchè nessuno può essere quello che è all'infuori di tale unione, e nessuno con tale unione decade dal grado suo.

Questa unione è la Chiesa, ossia il congregarsi dei molti in uno, come si vede anche nei corpi; molti dei quali possono ridursi ad un corpo solo, rimanendo ciascuno nel grado suo, per il quale uno non è l'altro, pur essendo qualsivoglia nell'unico che risulta, mediante il quale si produce quella fusione, nella quale niente, che col suo corpo non vi partecipi, potrebbe avere e vita e sussistenza, sebbene in quella fusione l'uno non abbia rapporti con tutto il resto, se non mediante il corpo.

Così la verità della nostra fede, finchè peregriniamo su questa terra, non può sussistere che nello spirito di Cristo, pur rimanendo i diversi gradi nei credenti, la diversità tra i quali diventa così armonia nell'unità di Cristo.

E quando sciolti da questa Chiesa militante, un giorno risorgeremo, non potremo risorgere in altro modo che in Cristo, cosicchè anche allora non ci sarà che un'unica Chiesa trionfante, pur rimanendo ciascuno nel grado e nell'ordine suo.

Ed allora anche la verità della nostra carne non sarà in sè, ma nella verità della carne di Cristo e la verità del nostro corpo nella verità del corpo di Cristo, e la verità del nostro spirito nella verità di Cristo Gesù, come rami delle vite (70), dimodochè la sola umanità di Cristo sarà in tutti gli uomini, come il solo suo spirito in tutti gli spiriti, e tutto sarà in lui, in modo che Cristo nella sua unità sia da tutti ed in tutti.

Ed allora anche in questo mondo chi ospiti alcuno che sia di Cristo, Cristo riceve e ciò che si dà anche al più piccolo tra quelli che sono di lui, a Cristo si dà.

E come offendendo la mano di Platone, tutto Platone si offende, in quanto dell'offesa anche ad una minima parte di un uomo, tutto l'uomo risente, così nella riunione dei fedeli in Cristo, il godere per il bene di chiunque è godere per Cristo, che ciascuno vede in ciascuno, e per lui Dio benedetto.

Così il nostro Dio sarà per il Figlio suo ogni cosa in ogni cosa, e ciascuno sarà nel Figlio, e per lui sarà col Padre e con tutti, sicchè pieno godimento ne derivi in tutti senza invidia o deficienza alcuna.

E poichè in noi, finchè siamo pellegrini su questa terra, è sempre possibile un aumento continuo nella fede, come anche nell'amore, quantunque ciascuno realmente possa trovarsi per il suo grado a quel massimo, che non sia superabile in rapporto a quel suo grado, tuttavia mentre egli è al massimo per il suo grado, è sempre in potenza per il grado maggiore, ascensione questa che però non può protrarsi all'infinito, come già sappiamo.

Per ciò noi dobbiamo elaborare tale nostra potenza in modo che, per la grazia di nostro Signore Gesù Cristo, essa sia attuata fino a quel punto da poter noi passare da virtù a virtù, da grado in grado, sempre per opera di lui che è la fede e l'amore per sè stesso, e senza del quale, per quello che è da noi, niente possiamo, in quanto tutto quel che possiamo lo possiamo in lui, che solo è capace di darci quello che a noi manca, sicchè nel giorno della risurrezione ci troviamo ad essere membri integri e degni di lui.

E questa grazia di aumento di fede e di amore, credendo ed amando con tutte le nostre forze, noi possiamo sicuramente impetrare con continue preghiere, avvicinandoci con fiducia al trono di lui, il quale per la somma pietà sua, nessuno lascia che sia defraudato ne' suoi santi desiderii.

Se tutto questo, per quello che è, con mente profonda tu avrai meditato, sentirai il tuo spirito come pervaso da una certa ammiranda dolcezza, e con intima compiacenza, odorerai, come attra-

verso ad un fumo pieno di aromi, l'inespressibile bontà di Dio, che Dio stesso, passando in te ti largirà; di tale bontà però non sarai sazio che quando ti sarà apparsa la gloria di lui: sarai sazio, dico, senza che te ne venga noia, poichè quel cibo immortale è la vita stessa.

E come cresce sempre il desiderio di vivere, così quel cibo di vita sarà sempre gustato, anche perchè esso si convertirà sempre nella ragione di vita per chi lo gusta: sarebbe esso infatti fastidioso se riuscisse di peso, e non potesse essere causa di vita perenne in quanto allora verrebbe meno al suo scopo e si sciuperebbe nel suo valore.

Desiderio nostro intellettuale è di vivere intellettualmente, il che vuol dire sempre più partecipare della vera vita e del vero gaudio; e poichè tale vita è infinita, sempre più i beati sono dal desiderio portati verso di essa.

Essi si saziano, saziandosi di quello che la fonte stessa della vita continuamente loro porge, e poichè un tale saziarsi non subisce tramonto, attuandosi nell'eternità chi a tale fonte si sazia è sempre beato e sempre si sazia, nè mai si può dire che si sia sufficientemente saziato.

Dio benedetto ci ha dato l'intelletto tale che non può saziarsi di ciò che è nel tempo, ma con desiderio di ciò che non ha fine; l'intelletto così comprende sè stesso come alcunchè di immortale, appunto perchè non si sente saziato da desiderii che nel tempo si appaghino, per il che esso capi-

sce di non potere in modo alcuno saziarsi nel suo desiderio di vita intellettuale se non nel godimento del massimo Bene, che non mai vien meno, sicchè il godere di esso non subisce tramonto, in quanto non mai ne vien meno il bisogno.

Per usare di un esempio corporeo, avviene dell'intelletto come se alcuno affamato sedesse alla mensa di un gran re, dove gli si servisse un cibo tanto bramato, da non desiderarne altri, e tale cibo fosse di tale natura da acuirne sempre più il desiderio: se un tale cibo non mai venisse meno e manifesto che chi lo gusta sarebbe sempre saziato con esso, e sempre continuerebbe a desiderarne, sicchè sempre egli si sentirebbe portato verso di esso, e, sempre quel cibo sarebbe capace di tener desto e vivo il desiderio di chi già se n'è saziato.

Ora di tal fatta è la capacità della natura intellettuale, la quale ricevendo in sè la vita, in questa continuamente e spontaneamente si converte, come l'aria, che ricevevdo il raggio del sole, si converte in luce.

Per questo l'intelletto, essendo per sua natura convertibile all'intelligibile, non tende che all'universale, all' incorruttibile, ed all' eterno; solo la verità incorruttibile è così l'oggetto verso il quale esso intellettualmente è portato, verità che nella quieta pace dell'eternità esso apprende in Cristo Gesù.

Tale è la Chiesa trionfante nella quale è il nostro

Dio, benedetto nei secoli, e dove Cristo Gesù, vero uomo, per suprema unione è congiunto a Dio Figlio in modo che l'umanità stessa solo sussiste nella stessa divinità, in cui l'ineffabile unione ipostatica, è tale che non potrebbe essere più alta e più semplice, pur rimanendo integra la realtà della umana natura.

Così ogni natura razionale se a Cristo, anche in questa vita, con somma fede e speranza e carità si sarà convertita, tanto vi si potrà unire che, pur rimanendo integra l'individua realtà di ciascuno, tutti ed angeli ed uomini, non sussisteranno che in Cristo, per il quale attraverso lo spirito di ciascuno anche i corpi saranno assorti ed attratti in Dio.

Così qualsiasi dei beati, pur essendo salva la realtà del proprio essere individuale, in Cristo sarà Cristo stesso, e per lui Dio in Dio, e poichè Dio, pur rimanendo integra la sua natura di massimo assoluto, è Gesù stesso in Cristo, per lui sarà tutto in tutto.

Nè può la Chiesa essere in altro modo che una; dire infatti chiesa vuol dire unità del molteplice, all'infuori di ogni confusione di natura e di gradi, pur rimanendo integra l'individualità di ciascuno.

Quanto anzi più la Chiesa è una, tanto è maggiore. La Chiesa quindi massima è la Chiesa dei trionfanti in eterno, poichè un'unione maggiore non è possibile di quello ch'essa è.

Ben si può contemplare quanto sia codesta unio-

ne nella quale si trova e la massima ed assoluta unione divina, e l'unione in Gesù della divinità e dell'umanità, e l'unione della Chiesa trionfante di Gesù e dei beati.

Nè vi può essere unione assoluta maggiore o minore dell'unione della natura in Gesù, e dei beati nella patria celeste; tale unione infatti è la massima unione cioè di tutte le unioni, e per ciò, perchè è tutta l'unione, non soffre nè il più nè il meno, procedendo essa dall'unità e dall'uguaglianza, come si è dimostrato nel primo libro.

Nè l'unione della natura in Cristo è maggiore o minore dell'unità della Chiesa trionfante, poichè essendo essa la massima unione delle nature, in ciò non può compatire in sè il più ed il meno.

Per il che tutti i diversi che si uniscono, hanno la loro unità da codesta massima unione delle nature in Cristo, per la quale anche l'unione della Chiesa è quello che è.

L'unione della Chiesa poi è la massima unione ecclesiastica: per ciò, essendo essa la massima, coincide coll'unione stessa ipostatica delle nature in Cristo. Ma l'unione delle nature in Cristo, appunto perchè massima, coincide coll'unione assoluta, che è Dio; ed allora anche l'unione della Chiesa, che ha rapporto con quella, quantunque non sembri tanto una, come l'ipostatica, che è solo unione di nature, e tra essa la prima e semplicissima natura divina, nella quale nulla può esistere di altro e di diverso, per Gesù tuttavia si risolve nel-

l'unione stessa divina, dalla quale anch'essa ha il suo principio: il che senza dubbio si comprenderà ancor meglio quando si rivolga l'attenzione a ciò che abbiamo avuto modo di ripetere spesso più addietro.

Vincolo di unione assoluta, si è detto, è lo Spirito Santo: l'unione massima ipostatica coincide colla stessa unione assoluta, per il che necessariamente l'unione delle nature in Cristo esiste per il vincolo assoluto di unione accennato.

L'unione poi ecclesiastica coincide coll'ipostatica, come si è detto poco sopra; per il che nello Spirito di Gesù vi è l'unione dei trionfanti, sempre per il vincolo di unione assoluta che è nello Spirito Santo.

La Verità stessa dice infatti in S. Giovanni: La luce che tu hai dato a me, io ho dato a costoro affinchè essi sieno uno come uno siamo noi, io in essi, e tu in me, e così tutti nell'uno si risolvano, e vi sia la Chiesa nell'eterna quiete, tanto perfetta da non poter essere più perfetta, per una trasformazione tanto inesprimibile dell'uomo nella gloria da non apparire in tutto nient'altro che Dio.

A tale gloria nel trionfo noi aspiriamo col massimo affetto pregando con supplice cuore Dio padre affinchè per il Figlio suo, il Signor Nostro Gesù Cristo, ed in lui per lo Spirito Santo ci voglia nella Sua immensa pietà tanta gloria anche a noi largire, sicchè lo possiamo godere eternamente con Lui che è benedetto nei secoli. E così sia.

* * *

Accetta ora, o Venerando Padre, quello che già da tempo io desiderava mettere in luce per le diverse vie possibili alla ricerca, ma che non mai era riuscito a fare fino a che ritornando per mare dalla Grecia per divin dono, io credo, da parte della fonte stessa di ogni luce, che nulla concede che ottimo non sia, mi sentii spinto ad abbracciare in modo incomprensibile l'incomprensibile nella dotta ignoranza, superando cioè tutte le verità pur incorruttibili che da uomo si posson conoscere.

Tale dotta ignoranza, nel nome di Colui che è la Verità stessa, io ho svolto in questi miei libri, che per il principio che vi domina potrebbero essere ristretti od allargati più di quel che non sieno.

In essi ogni sforzo del nostro ingegno, ha anzitutto sentito come il dovere di elevarsi a quella semplicità assoluta, in cui i contradittorii coincidono e questo è lo scopo del primo libro.

Il secondo libro cerca di dedurre da quanto si è detto intorno all'Uno alcunchè intorno all'Universo, riuscendo a dottrine nuove per molti, perchè al di là di quello che è la solita via dei filosofi.

Ora ho finalmente compiuti anche il terzo libro intorno a Gesù benedetto, procedendo sempre sulla base dello stesso principio, per il quale Gesù, nostro Signore, mi si è disvelato ancor più grande per l'intelletto e per il cuore, attraverso un sempre maggior incremento di fede.

Nessuno infatti che abbia fede in Cristo potrà negare di sentirsi, per la via da noi seguita più profondamente infiammati dal desiderio di Lui, sicchè dopo lunghe meditazioni, causa di ascensioni sempre più alte, non vedrà che il solo Gesù come degno per la sua dolcezza infinita di essere amato, e con gioia abbandonando ogni cosa, lui solo abbraccierà come vita verace e gaudio sempiterno.

Per chi s'inizia a Gesù per la via segnata, ogni altra cosa perde di valore, e nessun impedimento può venire dalla difficoltà delle Scritture, o da questo mondo, poichè egli si trasforma in Gesù, per lo spirito di Gesù, che in lui vive, quel Gesù che è l'oggetto di tutti i desiderii dell'intelletto, quel Gesù che tu, o devotissimo padre, vorrai assiduamente e con supplice cuore invocare, per me, miserrimo peccatore, sicchè entrambi possiamo un giorno meritare di godere di Lui in modo eguale e per sempre.

NOTE.

(1) Il Cardinale Giuliano Cesarini fu per il Cusano maestro di diritto a Padova; il Nostro poi rivide il Cesarini a Basilea, quale Presidente del Concilio. Uomo virtuosissimo, quale fu sempre il Nostro, il Cesarini diventò per lui amico carissimo e consigliere ascoltatissimo.

(2) Cfr. il versetto dell'*Ecclesiaste*, I, 8: Tutte le cose sono difficili, e l'uomo non le può spiegare colle sue parole.

(3) Molto probabilmente qui il Cusano vuol alludere ad Ermete Trimegisto. In un passo infatti di lui ricorrono le espressioni di cui parla il Cusano (cfr. HERMETIS TRIMEGISTI, *Libelli XX et fragmenta eius discipuli*, libri III, a Franco Patritio emendati, Ferrariae, MDXCI, pag. 14 bis).

(4) Cfr. ARISTOTELIS, *Met.*, I, 1.

(5) Le parole: *Odi, Israele, il tuo Dio è uno*, si leggono nel V, 6, 3, del Deutoronomio, e le altre in MATTEO, XXIII, 8, 9.

(6) Non esiste per altra fonte un passo di Varrone, in cui si parli dei Sissenni.

(7) Sul principio unitrino nella scuola pitagorica rimandiamo il lettore a quanto abbiamo scritto nella nostra memoria: *Il pensiero di Nicolò da Cusa ne' suoi rapporti storici*, Torino, Bocca, 1911, pp. 47-51.

(8) Fra i dottori a cui accenna il Cusano, possiamo annoverare S. Agostino che di *unitas* ed *aegualitas* parla nel *De*

vera religione (capo 30) e nel *De Trinitate* (I, 4); S. Bonaventura, che a lungo parla il *nexus* nel Commento alle Sentenze; S. Tommaso che di *aequalitas* fa menzione (*Summa contra gent*, I, 1, 11, 42).

(9) Probabilmente il Cusano vuol riferirsi a quel passo di Marziano Capella, dove appunto si parla della triade, come espressione di una perfetta creazione; la monade si adatta a Dio, la diade alla materia procreante, e la triade alle forme ideali (*De nuptiis Philologiae et Mercurii, De arithmetica*, lib. VII), ed a quell'altro, dove si parla della sfera prodotta dalla rotazione di un circolo (*De geometria*, lib. VI).

(10) Cfr. Boezio, *De arithmetica*, 1; *De Trinitate*, lib. I.

(11) Il passo più esplicito che si può citare in proposito è questo: Dio creatore vide che il numero era da costituirsi come il ritmo di tutte le cose da crearsi (S. Agostino, *Ad Orosium contra Priscil. et Orig.*, cap. 8).

(12) Dice in un passo Boezio: Dio creatore ebbe anzitutto l'aritmetica come manifestazione del suo calcolo nella fabbrica di tutta la mole dell'Universo (Boezio, *De arith.*, I, 1).

(13) Cfr.: Aristotele, *Metaph.*, I, 5.

(14) Cfr. Aristotele, *Ethica ad Eud.*, II, 6.

(15) Cfr. S. Agostino, *De quantitate animae*, Cap. 7-12.

(16) Cfr. Boezio, loc. cit.; *De musica*, lib. V; *De geometria*, II.

(17) Cfr.: S. Anselmo, *De veritate*, cap. 13.

(18) Il Cusano si riferisce al cap. 1, § 3 del *De mystica theologia*. Il Corderio ha creduto di poter identificare il beatissimo Bartolomeo, di cui parla lo Pseudo Dionigi, coll'apostolo Bartolomeo, il che è falso, chè le opere che vanno sotto il nome di Dionigi Areopagita non sono che del V secolo dopo Cristo (Dionysii Areopagitae, *Opera*, Venetiis, 1765, vol. I, pag. 553).

(19) Il Cusano si riferisce specialmente al capo VII, § 3 del *De divinis nominibus* del pseudo Dionigi.

(20) Cfr.: *De mystica theologia*, cap. V.

(21) Qui si tratta della prima delle quattro lettere attribuite all'Areopagita, dirette a Caio.

(22) Nella nostra edizione critica del *De docta ignorantia* (Bari, 1913, pag. 33, nota 5) abbiamo esposto gli argomenti per cui si deve identificare il Rabbi Salomon, di cui parla qui il Cusano con Rabbi Salomon ben Isaac, o Isaacide, che vissuto in Francia nel XI secolo, fu uno dei più celebri commentatori della Bibbia.

(23) Molti sono i passi della Metafisica di Aristotele (specialmente del libro IX) a cui si può riferire l'accenno del Cusano; il più perspicuo è questo: IX, p. 1052 § 15-20.

(24) Il passo a cui allude il Cusano è molto probabilmente quello del *De divinis nominibus*, 13, § 3.

(25) Parecchi sono i passi del *Fedone* che parlano dell'uno e della sua compartecipazione nel molteplice (cfr.: XLV, 97, A-B; LIII, 104, D-E).

(26) Un passo evidentissimo di Dionigi a proposito di quanto dice il Cusano si trova nel *De divinis nominibus*, II, § 7.

(27) Il passo a cui si riferisce il Cusano si trova nel *De anima* (I, 5, p. 411 a 5-7).

(28) In proposito il Cusano si riferisce a questi passi della *Metafisica* di Aristotele: IV, cap. 7 (per l'accidente) e capo 8 (per le sostanze).

(29) Il termine soprasostanziale si trova ripetutamente già nel capo I del *De divinis nominibus* dello Pseudo Areopagita.

(30) Il luogo di S. Agostino che più si avvicina a quanto riferisce il Cusano è nel *De Musica*, I, 12.

(31) Vangelo di S. Giovanni, X, 38.

(32) Nei frammenti di Parmenide non si trova un'espressione come è a lui attribuita dal C., il quale probabilmente ha creduto riferirsi a Dio ciò che qua e là Parmenide ha attribuito solo all'essere.

(33) Il passo di Ermete Trimegisto, a cui molto probabilmente si riferisce il Cusano, suona così: Niente vi è nell'universo mondo che non sia Dio stesso, e perciò egli ha tutti i nomi, e perciò in sè egli non ha nome, perchè padre di tutte le cose ». (Cfr. HERMETIS TRIMEGISTI, *Libelli XX et fragmenta Asclepii eius discipuli* a Franc. Patricio emendata, Ferrarae, 1591, lib. V, pag. 13 bis).

(34) ZACCARIA, XIV, 9.

(35) DEUTERONOMIO, VI, 4.

(36) Cfr. DION. AREOP., *De divinis nominibus*, VII, 3; *De mystica theologic*, 1, 2; II, IV, V.

(37) Crediamo che il Cusano si riferisca ad un passo del *De Trinitate* (VI, 10).

(38) S. AGOSTINO, *De genesi ad litteram*, I, 6.

(39) S. GEROLAMO, *Comment. in Ezechielem*, IX, 28.

(40) Nelle opere di Giulio Firmios Materus non c' è un passo, cui si possa riferire questa citazione del Cusano; solo egli parla nel *De errore profanarum religionum* dell'identificazione delle stelle cogli Dei, ma non va più oltre. Conviene invece avvertire che Firmico Materno al principio di una tale opera parla della duplicità dei sessi in Giove, particolare che il Cusano più avanti riferisce ad un poeta Valerio, mentre in realtà doveva attribuirlo a Firmico Materno. L'errore di attribuzione nel Cusano non è quindi senza una giustificazione.

(41) Il Cusano si riferisce al II dei 20 libri attribuiti nell'età di mezzo al favoloso Ermete Trimegisto, e precisamente a quello che era noto sotto il nome di *Pœmander*, nel quale appunto si accenna esplicitamente alla nozione di *Deus masfoemina*. (Cfr. HERM. TRIMEGISTI, *Libelli XX*, ed. cit., pag. 6 bis).

(42) Un poeta Valerio che abbia affermato quanto gli attribuisce il Cusano non ci fu dato di riscontrare, dovendo escludere e Valerio Catullo, e Valerio Flacco e Valerio Marziale.

(43) Il Cusano si riferisce specialmente al lib. II del *De natura deorum*, dove Cicerone espone le dottrine teologiche degli Stoici.

(44) Cfr. Dion. Areop., *De divinis nominibus*, V, 2; VII, 3.

(45) Il passo a cui qui si riferisce il Cusano è nel libro II del *De Trinitate* di S. Ilario; notiamo però che e S. Agostino (*De Trinitate*, VI, 10) e Boezio, tale passo ricordano e commentano a lungo; è probabile quindi che il Nostro abbia avuto notizie di esso da questi due autori, che sappiamo essere stati per lui fonte di primo ordine.

(46) Se il *De docta ignorantia* del Cusano tratta prevalentemente di ontologia e di cronologia, il *De coniecturis* riguarda specialmente la gnoseologia; ora il problema d'ordine appunto gnoseologico, accennato qui dal Cusano, è da lui trattato specialmente nel libro II del *De coniecturis* e precisamente dal capo I al X, nei quali cerca di spiegare per via dialettica il progresso delle esplicazioni dall'uno, nella convinzione che esse, come si manifestano nell' intelletto, si attuino anche ontologicamente nell'essere.

(47) Cfr.: Platone, *Tim.* 29 E; Aristotele, *Metaph.*, I, 2, 10; Boezio, *De cons. phil.*, II, 9.

(48) Il Cusano si riferisce specialmente al trattato di Avicenna *De anima* e specialmente al cap. 10, in cui, appunto, si pone la differenza tra *intelligentia universalis*, ed *anima nobilis*, in quanto è anima umana, corrispondendo entrambe a gradi diversi nell'emanazione. Anche nel trattato di Avicenna *De diffinitionibus et quaesitis* tali dottrine ritornano, specialmente nel 3° e 4° paragrafo dai titoli: *Diffinitio intellectus e diffinitio animae.*

(49) Vedi di Anassagora il frammento 4° nella raccolta del Diels.

(50) Il Cusano si riferisce al lib. X di Ermete Trimegisto, in cui appunto si tratta della materia (ed. cit., pag. 20 bis).

(51) Probabilmente qui il Cusano si riferisce ai quattro ben noti argomenti opposti da Aristotele alla teoria delle idee di Platone (*Metaphys.*, I, 9).

(52) S. Matteo, X, 20; cfr.: S. Marco, XII, 11; S. Luca, XII, 12.

(53) Platone, *Timeo*, 30, 6.

(54) Non pare che questa frase sia di Virgilio.

(55) È la nota espressione biblica (*Sap.*, XI, 21).

(56) Il Cusano si riferisce specialmente al cap. 10 del lib. II dell'altra sua opera *De coniecturis*.

(57) Il Cusano si riferisce in modo speciale al *De coniecturis*, I, 10.

(58) Cfr. *Apocal.*, XXI, 17.

(59) Cfr.: S. Paolo, *Ad Coloss.*, I, 14-20.

(60) Cfr.: S. Paolo, *I Cor.*, II, 14.

(61) Cfr.: S. Matteo, XXV, 40, 45.

(62) Cfr. S. Luca, XXIV, 24-25.

(63) Il versetto, riportato dal Cusano, è nel Vangelo di S. Giovanni, XII, 24.

(64) Il Cusano si riferisce ancora al versetto già citato di S. Giovanni, XII, 24.

(65) Cfr.: S. Luca, XXIV, 46.

(66) Cfr.: S. Giovanni, X, 17, 18.

(67) Cfr.: Isaia, VII, 9.

(68) Il Cusano non si riferisce ad un passo preciso di San Giovanni, ma in genere alla sua dottrina, qual'è specialmente espressa nel Cap. XV, 8.

(69) Cfr. l' espressione evangelica: « Se avrete avuta la fede come un grano di senape ». S. Matteo, XV, 19; S. Luca, XVII, 6.

(70) Cfr.: S. Giovanni, XVII, 22, 23.

INDICE

Pag.

PREFAZIONE 5

LIBRO PRIMO.

Pag.

Dedica 11

CAPO I. - In che modo il sapere è ignorare 12

CAPO II. - Spiegazione pregiudiziale delle dottrine ulteriori 15

CAPO III. - Perchè la verità precisa è incomprensibile 18

CAPO IV. - Il massimo assoluto in modo incomprensibile si comprende come quello con cui coincide il minimo 20

CAPO V. - Il massimo è uno 23

CAPO VI. - Il massimo è assoluta necessità 26

CAPO VII. - Dell'eternità una e trina 28

CAPO VIII. - Della generazione eterna 31

CAPO IX. - Dell'eterno procedere della connessione. 32

CAPO X. - In che modo il comprendere la trinità nell'unità sorpassa ogni cosa 34

CAPO XI. - La matematica ci serve moltissimo nell'apprendimento degli elementi del divino . 38

CAPO XII. - In che modo si deve usare per il nostro argomento dei simboli matematici 41

CAPO XIII. - Della compatibilità della linea massima ed infinita 43

CAPO XIV. - In che modo la linea infinita è triangolo. 46

CAPO XV. - Il triangolo indeterminato è circolo . . 48

CAPO XVI. - In che modo per analogia il massimo sta a tutte le linee 50

Pag.

Capo XVII. - Considerazioni più profonde intorno allo stesso argomento 54

Capo XVIII. - In che modo da quanto si è detto siamo condotti a comprendere la partecipazione dell'entità 58

Capo XIX. - Riferimenti del triangolo alla trinità massima 61

Capo XX. - Ancora intorno alla trinità, e perchè non sia possibile la quaternità e più nel divino . 65

Capo XXI. - Riferimenti del circolo infinito all'unità 70

Capo XXII. - In che modo la provvidenza di Dio unisce i contraditttori 73

Capo XXIII. - Riferimento della sfera infinita all'attuale esistenza di Dio 76

Capo XXIV. - Del nome di Dio e della teologia affermativa 79

Capo XXV. - I Gentili nominavano in vario modo Dio in riguardo alle creature 86

Capo XXVI. - Della teologia negativa 89

LIBRO SECONDO.

Pag.

Capo I. - Di alcuni elementi analogici preliminari per inferirne l'unità infinita dell'universo . . 94

Capo II. - In che modo l'essere di ciò che è creato sia per l'intelletto dall'essere del primo . . 101

Capo III. - In che modo il massimo complichi ed esplichi in modo intelligibile ogni cosa . . 108

Capo IV. - In che modo l'universo massimo contratto sia solo similitudine dell'assoluto . . 115

Capo V. - Il tutto in tutto 120

Capo VI. - Della complicazione e dei gradi della contrazione nell'universo 125

Capo VII. - Della trinità dell'universo 130

Capo VIII. - Della possibilità o materia dell'universo 135
Capo IX. - Dell'anima o forma dell'universo . . 143
Capo X. - Dello spirito o moto nell'universo . . . 154
Capo XI. - Corrolarii intorno al moto 159
Capo XII. - Delle condizioni della terra 165
Capo XIII. - Dell'ammirabile arte divina nella creazione del mondo e degli elementi 176

LIBRO TERZO.

Pag.

Capo I. - Il massimo contratto per questo o quell'altro, del quale non vi è più essere altro maggiore, non può essere senza l'assoluto . . . 183
Capo II. - Il massimo contratto è anche assoluto creatore e creatura 191
Capo III. - In che modo solo nella natura umana vi è il massimo contratto, nella sua forma più possibile 195
Capo IV. - In che modo Gesù Benedetto è in quello che è Dio ed uomo 201
Capo V. - In che modo Gesù, concepito per opera dello Spirito Santo nacque da Maria Vergine . 207
Capo VI. - Il mistero della morte di Gesù Cristo . 212
Capo VII. - Del mistero della resurrezione 217
Capo VIII. - Cristo, primizia dei dormienti salì al cielo 223
Capo IX. - Cristo è il giudice dei vivi e dei morti. 229
Capo X. - Della sentenza del giudice 235
Capo XI. - I misteri della fede 239
Capo XII. - Della Chiesa 248